LE GRENIER À SEL

Collection dirigée par
Guy Petitdemange

DANS LA MÊME COLLECTION

Herméneutique et philosophie, par Gadamer.
L'autre voie de la subjectivité, par Yves Charles Zarka.

NIETZSCHE L'INTEMPESTIF

Paul Valadier

BEAUCHESNE

Pour toute documentation sur nos publications s'adresser à
BEAUCHESNE ÉDITEUR
7, cité du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris

Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays
© 2000 BEAUCHESNE ÉDITEUR
ISBN 2-7010-1407-7

Introduction

Les phénomènes de mode qui ont conditionné l'approche de Nietzsche autour des années 70 semblent désormais largement derrière nous. Pour autant la présence du philosophe de Sils-Maria ne s'est pas effacée ; elle s'est tout au contraire confirmée grâce à des lectures plus rigoureuses, moins unilatérales, moins provocantes aussi sans doute que ne le souhaite une opinion avide de sensationnel et que ne sont tout prêts à le lui proposer certains « ouvriers scientifiques de la philosophie ». Aux États-Unis mêmes, l'intérêt pour la pensée nietzschéenne s'est également confirmé ces dernières années, avec une tendance, il est vrai, surprenante pour un lecteur français, à inscrire la pensée nietzschéenne dans le carré dit « postmoderniste » tracé aux yeux des Américains par Derrida, Foucault, Lyotard et Deleuze[1].

Si Nietzsche fait désormais figure de philosophe parmi les plus grands, s'il a une place reconnue dans l'histoire de la philosophie, on le doit incontestablement aux travaux et aux écrits de Heidegger, publiés dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale, professés, on ne doit pas l'oublier, pendant ces « sombres temps » dont a parlé Hannah Arendt. On peut même affirmer qu'il y a un

1. Voir à ce sujet le dossier très instructif qu'a consacré au livre d'Alan Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, la revue *New Nietzsche Studies*, dans sa livraison 1 et 2 de l'hiver 1999, p. 107 et s.

avant et un après Heidegger. Car son interprétation a essentiellement consisté non seulement à prendre au sérieux celui qu'on considérait au mieux jusque-là comme un poète ou un immoraliste, mais surtout à montrer qu'il devait être compris et pensé dans la longue histoire de la métaphysique, comme celui qui à la fois voulut subvertir cette tradition, notamment par son anti-platonisme, et qui échoua dans cette tentative. Il devenait désormais difficile d'ignorer ou de minimiser l'importance de cette remise en cause, autant que de son supposé échec ; et c'est pourquoi une impulsion toute nouvelle et originale a trouvé sa source dans la lecture heideggerienne, même si elle a suscité maintes réserves.

Voilà pourquoi une telle interprétation domine de haut la littérature philosophique consacrée à Nietzsche. Et c'est sans doute à partir d'elle qu'on pourrait situer les diverses lectures qui se sont multipliées depuis. Mais tout succès a son revers. En particulier l'arraisonnement de la pensée nietzschéenne dans la tradition de la métaphysique a abouti à minimiser ou à omettre le rapport de Nietzsche au christianisme. La pente typiquement française de la philosophie universitaire à ignorer la théologie et plus généralement à ne plus guère prendre au sérieux la ou les traditions chrétiennes a trouvé là un prétexte pour laisser de côté des pans entiers de la pensée nietzschéenne, avalisant ainsi un unilatéralisme surprenant. Surprenant en effet car si un philosophe a eu le souci, presque l'obsession maladive de s'expliquer avec le christianisme, ce fut bien Nietzsche. Et ceci, non pas de manière transitoire, dans une phase encore peu développée de sa pensée, ou sous l'influence d'une période dite intellectualiste, mais avec une sorte d'acharnement et de fièvre toujours plus affirmée au fur et à mesure qu'avançait l'itinéraire du « voyageur ». On doit même aller jusqu'à affirmer que sa « doctrine » comme il lui arrive de dire, est proprement inintelligible sans cet horizon théologique, pourtant méconnu et rarement exploré par ceux que les Américains appellent les « nietschéens post-modernistes ». Comment d'ailleurs minimiser l'intérêt du philosophe pour la religion, lui pour qui, selon l'expression de l'aphorisme 343 du Gai Savoir, *« le plus grand événement récent » est non point la naissance du capitalisme, l'avénement de la démo-*

cratie, le développement des sciences exactes ou les ultimes péripéties de l'idéalisme allemand, mais que « Dieu est mort » ?

Aussi bien les textes qu'on va lire n'ont pas la prétention de combler de telles lacunes, mais d'inventorier quelques aspects méconnus, oubliés ou sous-estimés de l'auteur de Ecce Homo. *Tel est le cas, on vient de le dire, du christianisme. Or une fois délivré des clichés sur la mort de Dieu, on découvre non sans surprise à quel point cet « athée de rigueur » fut loin de professer un athéisme sans divin. Il vaut donc la peine de se pencher sur son annonce étonnante d'une possible « reviviscence du divin », et il vaut non moins la peine de chercher à donner à partir de là toute sa dimension à la pensée abyssale de l'éternel Retour, qui est bien autre chose qu'un refrain sur la circularité cosmologique ou la plate affirmation de la nécessité et de la fatalité inscrites en toutes choses.*

Mais par ailleurs l'insistance mise à souligner l'importance de la vie chez Nietzsche a contribué aussi à discréditer une philosophie estimée vitaliste ; en ce cas la lecture de l'œuvre proposée par Deleuze, moitié par provocation, moitié par systématisation forcée d'une pensée toute en nuances et en reprises, n'a pas joué un rôle minime. Or ce vitalisme induit bien vite l'idée qu'un Nietzsche vitaliste ne peut être qu'un irrationaliste, peu soucieux des rigueurs argumentatives de la raison, et donc (faut-il s'en étonner ?) ennemi de l'éthique communicationnelle qui serait le propre de la modernité politique. On trouvera donc dans ce volume quelques textes qui rappelleront à quel point Nietzsche a tenu à se situer parmi « ceux qui connaissent »[1]*, et donc que son annonce d'une « raison restaurée » dans* Le Crépuscule des idoles *doit être prise au sérieux. Ou encore que son insistance sur la vie ne doit pas être trop hâtivement assimilée à un vitalisme ennemi de toute pensée.*

1. Le martèlement de la formule *wir erkennenden*, ou de formules analogues est frappant dans *Le Gai Savoir*, dont le titre a bien la prétention de situer le projet du livre comme un *saber* et même une *wissenschaft* (une science). Sans doute est-ce une science « joyeuse », à laquelle les « grenouilles froides » de l'objectivité sont assez étrangères. Mais peut-on tirer un trait sur des propos aussi constants (et nous en indiquerons d'autres) sans interroger pour le moins les traits étrangement rationalistes de ce soi-disant antirationalisme ?

Certes ce rationalisme original est impitoyable à l'égard de certaines formes du rationalisme scientifique moderne. Aussi importe-t-il de comprendre pourquoi Nietzsche a été si sévère à l'égard de bien des aspects des sciences modernes, qui à ses yeux, sous couvert de triomphe de la raison et en vue du bonheur de l'humanité, ne font que reconduire les vieilles « volontés de croyance », mais sous un masque qui dissimule la nouvelle idole, allant même jusqu'à donner le change d'être l'alternative vraie aux anciennes religions ! Pour autant doit-on conclure que la critique sans concession de ce rationalisme-là équivaut à un déni de la raison, alors justement que Nietzsche voit en lui le comble de la démence humaine ? Non point la raison, mais une folie dont l'humanité n'a pas fini de payer le coût exorbitant[1].

Or si, on le verra, la maladie de la raison moderne tient dans son refus de la distance, donc dans sa volonté incoercible de nivellement, d'identification de l'autre au même, il devient possible à partir de là non point (l'ambition serait trop vaste) de traiter de la pensée politique de Nietzsche, mais au moins de sonder quelques aspects de sa conception du droit. On aperçoit alors que cet antidémocrate ne fait porter ses coups à un système de pensée égalitariste que parce qu'il met le doigt sur la perversité d'un a priori *égalitaire qui énerve les conditions de vitalité et de croissance d'une société humaine. Il s'agirait moins alors pour lui de rêver d'un système aristocratique et inégalitaire, désormais bien englouti, que de rappeler à quel point le triomphe des seuls principes démocratiques, sans contrepartie aucune, serait le triomphe de la mort, du chaos et du néant. Il se pourrait alors que cet anti-démocrate soit d'un grand secours pour les démocrates, du moins pour ceux qui restent en éveil à l'égard de ces pentes fatales, que la démocratie peut dévaler si des contestataires ne viennent pas la mettre rudement en garde.*

1. Ainsi dans *Le Gai Savoir*, § 12 : « Qu'est-ce à dire ? La fin dernière de la science serait de procurer à l'homme le plus de plaisir possible et de lui éviter le moins de déplaisir possible ? » Or, conclut cet aphorisme, « il se pourrait bien qu'un jour elle (la science) se révélât être la *grande pourvoyeuse de la douleur* » (souligné dans le texte).

On le presssent : Nietzsche l'intempestif dérange les classifications commodes où on ne manque pas de le figer. Il n'est en général pas là où on le situe, ni en matière religieuse, ni en politique, et la raison restaurée qu'il veut promouvoir ne se laisse guère identifier aux bonnes vieilles pentes du rationalisme vulgaire.

« Ta vie est à moitié écoulée
L'aiguille avance, ton âme frissonne !
Elle erre depuis longtemps déjà
Et elle cherche, et elle ne trouve pas – et ici elle hésite ?

Ta vie à moitié écoulée :
Chagrin et erreur, telle elle fut d'heure en heure !
Que cherches-tu encore ? Pourquoi ?
Voilà justement ce que j'en cherche – la raison de la raison. »[1]

1. Poème intitulé « Le sceptique parle » dans « Plaisanterie, ruse et vengeance », § 61, au début du *Gai Savoir*.

Maladie du sens et gai savoir

Que la philosophie nietzschéenne s'inscrive dans les perspectives d'un irrationalisme délibéré, rien ne le ferait plus apparaître que ce diagnostic souvent formulé dans ses écrits : c'est l'excès de sens ou l'acharnement à donner sens à la vie qui est source de maladie, et d'une maladie si grave et si permanente dans l'humanité qu'elle est selon lui l'état normal et constant dans l'histoire. Or il faut admettre aussi que ce lien si fort posé entre sens et maladie n'entraîne pour autant le solitaire de Sils-Maria ni dans une exaltation de l'irrationnel, ni dans une thérapie par le culte du non-sens, ni dans un refus délibéré de l'exercice de la raison. Tout au contraire, selon le titre d'un de ses ouvrages majeurs, il propose d'accéder à un « gai savoir », à une connaissance enfin vraie parce que débarrassée de l'obsession du sens, qui permettrait l'exercice d'une « raison restaurée », selon l'expression souvent passée sous silence du *Crépuscule des idoles* (« Les quatre grandes erreurs », § 2 « Meine *wiederhergestellte* Vernunft »). Comment est-il possible de condamner si radicalement la recherche de sens et de proposer en même temps la quête d'un gai savoir ? Est-ce là l'une de ces contradictions qui condamnerait Nietzsche à être un génial provocateur, mais un piètre philosophe ?

La maladie du sens

Chacun sait à quel point la maladie occupe dans l'univers nietzschéen une place centrale ; Nietzsche lui-même fut un perpétuel malade et il n'a jamais caché les liens existants entre son expérience philosophique et son expérience existentielle d'homme brisé par toutes sortes de maux, maux tels qu'ils finiront par l'engloutir dans la folie. Mais nous savons aussi que la maladie a constitué pour lui comme une sorte de principe herméneutique permettant de lire l'histoire de la philosophie et d'interpréter les systèmes philosophiques ; à cet égard l'avant-propos du *Gai savoir* pose un lien tout à fait net entre rapport au corps malade et systématisation philosophique au point d'affirmer que les philosophes n'ont jamais fait que penser leur propre maladie, mais sans le dire ni toujours le savoir ; en vertu de ce lien l'histoire de la philosophie ne serait qu'une longue histoire de la maladie ou d'un rapport faussé au corps.

Poussant encore plus loin dans cette même ligne, Nietzsche définira même l'homme dans *La Généalogie de la morale* comme « l'animal malade » par excellence (*das* kranke Tier), celui de tous les animaux que « la blessure elle-même contraint à vivre », au point donc que la maladie lui est si essentielle qu'elle devient part constitutive de son être : il a besoin de souffrir pour exister ou pour éprouver le sentiment de son existence. La seconde dissertation de ce même livre raconte l'histoire proprement infernale que les hommes se sont infligée à eux-mêmes par le moyen de leurs institutions sociales, politiques ou religieuses, comme si les civilisations n'étaient au fond que d'immenses systèmes carcéraux ou des espaces de tortures subtiles et raffinées...

On devine sans peine que la maladie dont il s'agit ici n'a guère à voir avec une simple douleur physique ou avec des maux de nature essentiellement corporelle ; il s'agit bien plutôt de tourments que l'homme s'inflige à lui-même, dans une sorte de retournement de la vie contre elle-même, un déchirement de soi qui dresse l'homme contre lui-même, une contradiction qui

retourne la vie contre soi et noue ainsi une tension proprement mortelle. En réalité, la souffrance où s'exprime la maladie humaine trouve sa source dans l'incapacité où est l'homme de se supporter lui-même, ou de porter la vie telle qu'elle est en ce qu'elle a en effet d'insupportable, de problématique, de mystérieux et finalement d'insaisissable. C'est justement cette souffrance à vivre qui conduit à chercher le pourquoi de cet état de choses, et porte donc à une volonté de déchiffrement et de sens de ce qui est (la souffrance) et qui, pense-t-on, ne devrait pas être. Les « idéaux ascétiques », comme Nietzsche les dénomme dans *La Généalogie de la morale*, trouvent audience et crédit auprès de l'animal malade, parce qu'ils offrent à la fois un sens à la souffrance et un remède à ce qu'elle a d'insupportable. Ils proposent une explication ou une raison, bref un sens, à ce qui de soi n'en a pas (pourquoi souffrir, pourquoi la violence, pourquoi la mort ?), et par là même ils apportent une thérapeutique, car ils rassurent, ils confortent, ils écartent la souffrance la plus insupportable de toutes : ne pas comprendre, rester livré sans prise à ce qui arrive sans qu'on puisse le dominer, même illusoirement par une réponse quelconque apportée à un événement dépourvu de signification.

De tels idéaux n'en imposent pas d'abord par la cohérence de leurs contenus, par la sublimité de leurs conceptions du monde, par la « vérité » de leurs propositions ; ils séduisent parce qu'ils offrent tout simplement un sens, ils permettent de porter la souffrance de la vie (qu'est la vie) car ils justifient cette souffrance en rendant compte de sa nécessité inéluctable. Par là ils fortifient la volonté de vivre en lui fournissant la force nécessaire à supporter la vie dans sa contradiction même. Le problème n'est donc pas la souffrance, mais « l'absence de réponse au cri dont il interrogeait : "*Pourquoi* souffrir ?" L'homme, l'animal le plus courageux et le plus habile à souffrir, *ne* refuse *pas* la souffrance en elle-même : il la *veut*, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre le *sens*, le *pourquoi* de la souffrance. Le non-sens de la souffrance, et *non* la souffrance, est la malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité – *et l'idéal ascétique lui donnait un*

sens ». Ce fut jusqu'à présent son seul sens ; un sens quelconque vaut mieux que pas de sens du tout ; jusqu'à présent l'idéal ascétique a été à tous égards le « *faute de mieux* » *par excellence*[1]. La maladie est donc désir de sens, et l'idéal ascétique tire sa force de conviction de l'aptitude à donner sens à une souffrance à vivre qui, comme telle, n'a pas de sens, et donc est insupportable. Telle est l'origine de ce que Nietzsche appelle la « volonté de vérité à tout prix » ou la « volonté de croyance » : l'intelligibilité de cette expression suppose qu'on insiste à la fois sur « la volonté » et sur le « à tout prix » plus que sur la « vérité » ; c'est la volonté malade et défaite, affolée par son incapacité à vivre qui veut, et son désir ou son impuissance à vivre la pousse à s'accrocher à n'importe quelle issue qui donne sens, à la limite indépendamment de la plausibilité des contenus ; c'est pourquoi elle veut « à tout prix » se défaire de son mal à être, ce qui veut dire qu'elle ne mesure pas le coût, et même que plus le coût est élevé, plus la vérité ou la croyance proposée seront crédibles. La « vérité » trouve donc sa plausibilité à satisfaire le désarroi de la volonté et elle est mesurée encore par le degré de coût ou de sacrifice qu'elle entraîne. Elle n'intéresse pas pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle comble une volonté défaillante quel que soit le prix à payer.

L'adhésion à l'idéal ascétique aboutit donc à un paradoxe : l'homme malade adopte un sens, et n'importe quel sens plutôt que pas de sens du tout, pour sortir de la souffrance ; mais l'idéal est d'autant plus admis, on tient d'autant plus à lui qu'il en coûte et qu'il entraîne lui-même de la souffrance ou des sacrifices ; la différence entre la situation nue et la situation humaine « comprise » provient de ce que désormais la souffrance fait sens, et donc peut être supportée, quoique redoublée... Le sens n'élimine donc pas la maladie ; il la multiplie plutôt ; il permet en tout cas de la porter ; mais il est lui-même complice de la maladie à un double titre : d'abord parce qu'il trouve en elle sa crédibilité, et l'on comprend pourquoi aux yeux de Nietzsche la

1. *La Généalogie de la morale*, III, § 28.

philosophie depuis ses origines a eu affaire avec la détresse humaine et en a tiré parti ; ensuite parce que le sens fourni n'est évidemment qu'une fiction de sens, une « illusion », n'importe quel sens plutôt que rien, par conséquent aussi un sens qui a à voir avec la volonté d'échapper à l'apparence, à l'incohérence, à la mort, au désir même, sens exténuant donc le désir ou l'apaisant, le confortant, le narcotisant, ce qui révèle donc une complicité intrinsèque entre volonté de sens (volonté de vérité à tout prix) et volonté de mort, donc entre sens et néant : « Tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une antivolonté de la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie... L'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas* vouloir. »[1]

On voit sans doute mieux maintenant pourquoi aux yeux de Nietzsche la volonté de sens est maladive et même folle, du moins (précisons-le aussitôt) la volonté de sens *ascétique*, celle qui est dominée par le « à tout prix ». Elle est selon lui à la source du rationalisme socratique ou le moteur de la dialectique qui prétend dévoiler les moyens d'accéder au vrai, donc de sortir des contradictions du sensible, des erreurs des sens, de la mouvance contradictoire des apparences pour accéder à un univers d'où les contradictions sensibles et les tourments de la vie auraient disparu ou seraient atténués[2] ; elle est à la base du dualisme des morales qui prétendent fournir les critères de distinction assurée pour discriminer le vice de la vertu, le mal du bien, et ouvrir le chemin vers un bien qui n'est que bien, vers un univers du devoir-être qui ne devrait rien à l'être mobile et incertain de l'action humaine[3] ; elle est aussi bien la source puissante des religions, qui proposent un salut et les moyens d'échapper aux incertitudes de la destinée humaine en ouvrant aux prescriptions dogmatiques et éthiques des « améliorateurs de l'humanité ».

1. *Ibid.*, III, § 28.
2. Ainsi dans *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate ».
3. Ainsi au début de *Par-delà bien et mal*

Bases d'un diagnostic

Il convient cependant d'aller plus loin afin de saisir les enjeux de cette volonté de sens, volonté folle et proprement insensée et, surtout, afin d'entrevoir dans quelle mesure Nietzsche propose lui-même les voies d'une nouvelle « santé » par rapport à la maladie, ou s'il désespère de jamais sortir l'humanité de ses illusions dévastatrices.

Pourquoi la volonté insensée de sens, sinon parce que l'homme ne se supporte pas lui-même, parce qu'il renie toute une part de lui-même qu'il estime inavouable, mauvaise, indigne de lui, parce qu'il prend peur en réalité devant les profondeurs troublantes de ses pulsions et de ses désirs, parce qu'il redoute de ne pas pouvoir maîtriser les forces qui l'habitent et l'inquiètent par leur puissance même. « Il est absolument impossible, lit-on encore à la fin de *La Généalogie de la morale*, de se cacher *ce qui* s'exprime en vérité dans ce vouloir, qui tient de l'idéal ascétique sa direction : cette haine de l'humain, plus encore de l'animalité, plus encore de la matérialité, cette horreur des sens, de la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, ce désir d'échapper à l'apparence, au changement, au devenir, à la mort, à tout projet, au désir même... » Notons bien que la haine porte selon ce passage tout autant sur la sensibilité que sur la raison : l'homme a peur de lui-même en la totalité de son être, et pas seulement des sens (ce à quoi on réduit souvent le diagnostic nietzschéen). Ce point est capital : il indique qu'en effet l'homme ne veut pas et ne peut pas affirmer ce qui le trouble le plus, à savoir la caractère changeant, insaisissable, troublant du monde sensible et de sa propre sensibilité ; mais il indique aussi que cette fuite subvertit la raison elle-même, portée dès lors à nier une part de la réalité, la part estimée trompeuse et illusoire pour ne considérer comme vraie et certaine que la part idéale, supra-sensible, intelligible.

L'incapacité à se porter soi n'est d'ailleurs qu'un aspect d'une impuissance bien plus fondamentale à laquelle elle a part.

C'est la vie même en sa luxuriance inquiétante qui est refusée ; c'est la vie qui est condamnée comme mauvaise, comme ne devant pas être telle qu'elle est, et qu'il s'agit donc de corriger ou d'améliorer, de réduire à du bien connu et à du saisissable ; c'est tout ce qui trouble en sa profondeur inaccessible qu'il faut écarter, et donc c'est ce que Nietzsche appelle aussi le « monde », la « réalité » qu'il faut remettre sur ses pieds en gommant tout ce qui ne peut pas être voulu par la volonté faible. Pour désigner l'étrangeté insupportable, Nietzsche parle parfois de la « distance » : le faible ne peut pas vouloir la différence, celle qu'il porte en lui-même, mais aussi bien la différence d'autrui ou celle du réel en son étrangeté. « Différence engendre haine », et donc le ressentiment, plus fondamentalement la « vengeance » devant la vie consiste à détruire ce qui diffère, ce qui est distant, ce qui est noble ou qui domine souverainement. L'égalitarisme moderne trouve là son aliment essentiel, et la décadence n'est rien d'autre finalement que cette entreprise multiforme d'éliminer la distance entre sexes, classes sociales, entre soi et soi, par rapport à la nature ou au pouvoir sous ses différentes formes pour construire un univers familier où l'identique règne et donc où la distance ne constitue plus une menace. Mais ce règne du même est évidemment règne de la mort, puisqu'il est ruine de la différence, constitutive du réel.

Cherchant à se retrouver partout lui-même en éliminant la différence ou la distance, le faible tente donc aussi de « simplifier » le monde, de le réduire à du bien connu et à du familier. On comprend pourquoi Nietzsche caractérise cette volonté comme ridicule anthropocentrisme : l'homme faible ne supportant pas le réel en son troublant mystère prétend le « corriger », en éliminer toute la part qui diffère de lui, il prétend donc mieux savoir ce qu'il en est des choses et prononcer avec assurance leur vérité. Un tel anthropocentrisme est au cœur de la métaphysique occidentale, aussi bien que du christianisme paulinien (mais sous une autre forme). Ramener l'autre au même, telle est l'ambition de la dialectique socratique, comme de tout rationalisme qui prétend rendre la raison adéquate au réel et au vrai, ou

(ce qui revient au même) réduire le réel à ce qu'on en saisit et comprend, donc supprimer la différence ou l'acclimater. A ce titre encore la fonction de l'idéal ascétique, présent dans la métaphysique, revient à combler l'immense vide qui entoure l'homme[1] ou à apaiser son *horror vacui*[2] ; il en va de même du christianisme paulinien qui propose un Dieu rassurant dans la mesure où l'on connaît sa volonté ainsi que les moyens d'y répondre, Dieu si humanisé d'ailleurs qu'il perd tout caractère proprement divin et qu'il finit par devenir ce vieillard dont Zarathoustra prend pitié et qui en vient à mourir d'épuisement et d'insignifiance. Car l'appropriation humaine du réel le rend monotone et toujours identique à l'homme, lui fait perdre son altérité : et voilà pourquoi Nietzsche parle ironiquement du « monotono-théisme »...

Or à travers la volonté de ramener l'altérité à soi, l'homme n'a jamais fait que se vouloir lui, par peur de s'abandonner à un réel troublant, à une vie indifférente à ses attentes et à sa tranquillité. Le philosophe, dit Nietzsche[3], ne cherche à nier le monde en sa différence que pour s'affirmer soi : le monde peut périr pourvu que le philosophe trouve l'assurance d'un sens, trouve donc à se sauver du non-sens ; « que signifie l'idéal ascétique chez un philosophe ?... en lui le philosophe *ne nie pas* "l'existence", il affirme au contraire *son* existence, il *n'*affirme *que* son existence ». L'idéal n'est donc pour lui qu'un moyen pour s'assurer dans la vie et s'assurer de la vie elle-même... Très généralement donc, et telle est la maladie humaine, l'homme n'a jamais fait que se vouloir soi, et à travers la recherche du sens (philosophique ou religieux) il a tenté de rapporter le monde à soi, de le rendre familier en lui faisant perdre sa distance et son caractère infini. Que cette tentative soit une folie et une quête proprement impossible apparaît en toute clarté : la prétention de corriger le monde est évidemment grotesque ; elle entraîne en

1. *La Généalogie de la morale*, III, § 18.
2. *Ibid.*, III, § 1.
3. *Ibid.*, III, § 7.

un cycle indéfini et épuisant de négations ; non seulement elle enferme sur soi, mais elle a un caractère destructeur puisqu'elle cherche à éliminer tout ce qui diffère, donc à tuer la vie – et tel est le *nihilisme* en tant que volonté de se donner un monde rassurant, d'écarter de la vie tout ce qui trouble, en un mot de tuer dans la vie ce qui fait la vie. Volonté de mort ou de néant...

Vers « Le Gai Savoir »

Ce diagnostic nietzschéen est si constant dans toute l'œuvre, si ferme dans ses attendus, si radical dans ses conclusions qu'on peut s'interroger : y a-t-il une issue à cet enfermement de l'homme en soi, à cet anthropomorphisme qui nie la luxuriance de la vie ou du réel ? Peut-on entrevoir une fin au règne multiforme et toujours renouvelé des volontés ascétiques, dont l'athéisme moderne serait selon *La Généalogie de la morale*[1] le dernier avatar en tant que certitude de savoir ce qu'il en est du fond des choses, ou faut-il estimer que l'humanité est à jamais vouée à la maladie et au règne du nihilisme ?

Les interprètes de la déconstruction ou de la postmodernité qui s'attachent de préférence et presque exclusivement à la part critique de la pensée nietzschéenne ne voient en effet d'autre perspective ici que de tirer Nietzsche vers l'irrationalisme et l'exaltation du non-sens : puisque l'homme est malade d'excès de sens, seule l'affirmation de l'irrationnel et de l'insensé peut constituer une antidote à des siècles de culte rationaliste. Mais c'est ignorer tout un pan essentiel de la pensée nietzschéenne, celle du « dire-oui », de la bénédiction, de l'appel à l'acquiescement à la luxuriance du réel et même du divin, c'est oublier que Nietzsche s'est lui-même mis dans les rangs de « ceux qui connaissent »[2] et qu'il a voulu « res-

1. *Ibid.*, III, § 27.
2. « Wir erkennenden » dans l'avant-propos de *La Généalogie de la morale*, et comme un leitmotiv dans *Le Gai Savoir*.

taurer la raison », non point l'ignorer ou encore moins l'humilier. Mais il est vrai que Nietzsche est d'une extrême prudence à proposer ses propres voies positives : il craint surtout que sa « doctrine », comme il ne craint pas d'appeler sa philosophie malgré les équivoques de ce terme, soit elle-même à nouveau comprise comme un autre « idéal ascétique », et serve de prétexte à la volonté faible ; il voit aussi à quel point le moderne tient à sa faiblesse et qu'on ne peut pas l'en détacher sans aboutir à des conséquences funestes et catastrophiques. Il sait trop bien l'utilité de l'idéal ascétique puisqu' « il fermait la porte au nihilisme suicidaire » ; par lui « l'homme était sauvé, il cessait d'être comme une feuille dans le vent, jouet de l'absurde, de la privation de sens »[1]. Il ne propose donc pas ses propres solutions comme une alternative aisée ou une option intellectuelle disponible sur l'étal philosophique. Mais il est clair cependant que Nietzsche ouvre les perspectives d'un gai savoir et d'une restauration de la raison. Par quelles voies ?

S'il est vrai que la maladie s'enracine dans une volonté faible incapable d'accueillir le réel dans sa troublante complexité et dans son infinie mouvance, c'est donc la volonté même qu'il s'agit de guérir, ou, comme dit Zarathoustra, de « métamorphoser » ; cette transmutation de la volonté ne peut pas être le travail d'un jour, l'affaire d'une conversion à des idées lues dans des livres, le fruit d'un exercice de l'entendement. La métamorphose suppose un travail d'éducation lent, risqué, rude qui peut plus ou moins réussir pour tel individu, mais qui peut demander des siècles à l'échelle de l'humanité. Car de quoi s'agit-il ? Rien de plus ni rien de moins que de ce qui paraît extrêmement simple : cela suppose d'abord qu'au lieu de se chercher frileusement dans le monde de manière anthropocentrée, l'homme se veuille lui-même dans la totalité de ce qu'il est sans renier une part de soi jugée « mauvaise » et donc qu'il s'affirme sans se faire centre, mais comme un être de

1. *La Généalogie de la morale*, III, § 28.

transition, acceptant ainsi cette situation sans prétendre y substituer une existence d'éternité ou de permanence ; cela suppose aussi, et dans le même mouvement, qu'il apprenne à dire oui à ce qui est tel que c'est, apprendre à regarder toute chose et tout événement comme une grâce familière (selon le vœu du nouvel an formulé dans *Le Gai Savoir* § 276) ou à ne plus avoir peur devant la profondeur des choses (selon la pratique toute concrète de Jésus vivant la familiarité paternelle de toute chose, quoique dans une trop grande innocence naïve)[1]. Métamorphose très profonde tant l'attitude négative devant le monde est inculquée, aussi bien par la religion que par la morale et la philosophie, au point que le projet sera presque inévitablement mal compris ou déformé en message simpliste. Cela rend compte de l'aspect ésotérique ou masqué de la pensée de Nietzsche, tant il est vrai qu'il est quelquefois plus dangereux d'être compris trop vite que de ne pas être compris du tout, mais cela rend compte aussi du style poétique (ainsi dans *Ainsi parlait Zarathoustra*) apte à entraîner le lecteur dans la bénédiction, le chant, l'enthousiasme, l'admiration devant ce qui est et ainsi à l'arracher aux sortilèges de l'emprise avaricieuse sur le monde.

Cette métamorphose de la volonté doit aboutir à un *dire-oui* : elle n'est donc pas délire dyonisiaque, embrasement des sens, irrationalisme exalté, culte du non-sens ou de la dérision, silence de la jouissance possessive. Elle seule permet un exercice désentravé de la raison, libéré de la peur devant le réel qui conduit à chercher à la réduire à soi, donc à le déformer et à déformer tout autant la raison à qui il est demandé ce qu'elle ne peut pas et ne doit pas donner. Car le dire-oui implique avec lui un « savoir », une connaissance, une intelligibilité des choses, mais un savoir « gai » parce qu'il ne ramène pas à soi le monde ; il tente non de se l'approprier dans les rets de l'entendement, mais de le désigner comme autre ; il en

1. *L'Antechrist*, § 34.

chante la plénitude et l'exubérance, il en dit la beauté car il ne cherche pas d'abord la condamnation et la dénonciation qui replient l'homme sur une attitude agressive et peureuse. Quand la volonté parvient en effet à se délivrer des « arrière-mondes », elle se rend disponible à l'accueil du plus simple comme du plus troublant : elle découvre que le sens est moins à chercher qu'à accueillir dans la présence, sans prétendre rapporter le monde à soi. Mais elle n'y parvient qu'en se délivrant de sa faiblesse, ce qui suppose une « volonté de puissance » extrême, laquelle n'est pas domination ou maîtrise du réel, mais au contraire difficile aptitude à dire oui à ce qui est, et à ce qui est le plus ténébreux et le plus mystérieux, à ce qui n'est pas l'homme et est irréductible à ses prises. Le monde est en effet à jamais insaisissable en sa profondeur abyssale, mais c'est cela même qui se trouve à la source de l'idéal ascétique qui peut aussi devenir le point de départ du chant de l'enfant de la troisième métamorphose d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

On comprend que rien n'assure cet accès au « gai savoir », à cette attitude dans laquelle, comme dit Nietzsche, on ne cherche plus avaricieusement ou peureusement, mais où l'on trouve parce qu'on accueille, et que cela même fait sens. Le « surhomme » serait celui qui aurait réussi à dépasser l'univers douillet et clos de l' «homme supérieur », c'est-à-dire en réalité de l'esclave ou du faible, pour vivre « le *pathos de la distance* ». Mais Nietzsche connaît trop bien les pièges de la volonté faible pour imaginer que le surhomme puisse jamais être une posture dans laquelle on s'installe. Il faut apprendre à constamment dire oui, et à le dire à nouveau (éternel retour du même), parce qu'il faut sans cesse aider la volonté à ne pas succomber à ses faiblesses, à ses peurs, à son goût de la mort et du néant. Travail jamais achevé, mais qu'on peut plus ou moins réussir ou dont on peut entrevoir le succès, au moins par instant : car « si une seule fois notre âme a, comme une corde, vibré et résonné de félicité, toutes les éternités étaient nécessaires pour conditionner cet unique événement – et toute l'éternité était, dans

ce seul instant de notre dire-oui, approuvée, rachetée, justifiée, affirmée »[1].

Au terme, nous retrouvons notre point de départ. Nietzsche ne promet pas un accès facile à « la grande santé » ; il se sait lui-même trop bien atteint par la maladie de l'anthropocentrisme pour supposer qu'on puisse jamais échapper totalement à ses sortilèges ; il connaît assez aussi la complexité de la volonté humaine pour imaginer qu'elle puisse jamais échapper au jeu subtil et contradictoire des pulsions ; tout au moins peut-elle se vouloir plus affirmatrice que négative, plus noble que servile, plus portée au dire-oui et au chant qu'au refus et au ressentiment. Rien n'assure d'une totale victoire, car tout est affaire de degrés et de nuances (termes éminemment nietzschéens). Mais l'homme peut désirer le sens, et découvrir qu'il y a plus de sens à dire-oui et à accueillir qu'à s'enfermer dans le non et dans la dénonciation permanente. Certes le dire-oui ne va pas sans repousser tout ce qui s'oppose à lui, y compris dans la volonté faible ou dans les pièges d'une raison dévoyée. Mais c'est une autre façon de dire que la métamorphose de soi n'est jamais achevée, parce qu'on n'en a jamais fini de bénir ce qui est tel que ce qui est s'offre à nos sens, à notre volonté, à notre raison. Encore faut-il avoir fait, comme Nietzsche à Sils-Maria, la découverte bouleversante de la surabondance de la vie et de l'exubérante richesse des choses pour être alors provoqué à sortir de sa pauvreté de regard et de son avarice intellectuelle. La raison restaurée peut alors chanter et bénir plutôt que de se replier dans la peur et le refus nihiliste.

Faut-il insister ? Le diagnostic nietzschéen porte à plein contre un style de rationalisme qui a marqué la modernité dans certains présupposés des sciences, dans l'approche des rapports sociaux, dans l'attente d'une politique porteuse d'un univers de réconciliation où l'homme serait pleinement réconcilié avec lui-même et avec la nature. Nietzsche a eu la prémonition de la folie dévastatrice de ces ambitions ; il a entrevu

1. *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, VIII, 1, 7 [38].

qu'elles étaient porteuses de mort, ce que bien des aspects de l'histoire internationale récente confirmeraient. Il a voulu par contre indiquer que l'exercice authentique de la raison passe par une acceptation de la finitude humaine, de ce qu'il appelle le « perspectivisme », sans prétendre se faire centre et prononcer souverainement sur le tout des choses. Il ne s'agit pas de donner congé à la quête de sens, mais de désirer le sens en sachant qu'il faut toujours le vouloir encore et que l'homme n'en a jamais fini de transmuer ce qui est, à moins que, par fatigue, lassitude et peur, il ne s'abandonne aux folies des sens préétablis et mortifères...[1]

1. Ce chapitre a paru dans *Laval philosophique et théologique*, 52/2, 1996, 425-432.

La science, nouvelle religion

Si la position de Nietzsche concernant la ou les sciences n'est nullement simple ni facilement classable dans les catégories dont le sens commun dispose, que dire de sa pensée concernant le rapport entre science et religion... Tout se passe pourtant comme si, au premier abord, Nietzsche adoptait une attitude cohérente avec les perspectives du rationalisme inspiré de la philosophie des Lumières. Dans cette optique, l'attitude scientifique est incompatible avec l'attitude religieuse, celle-ci sera progressivement remplacée et détrônée par celle-là, l'esprit critique qui préside au développement des sciences rendra de plus en plus vaine la croyance religieuse et la fera apparaître comme une illusion, dont une humanité enfin sortie des peurs et des angoisses primitives parviendra à se débarrasser. Nul doute qu'une interprétation de certains textes nietzschéens est possible dans cette perspective, du moins jusqu'à un certain point. Nous voudrions montrer en quoi cette interprétation qui peut prendre appui sur des aphorismes présents dans le corpus nietzschéen, est cependant trompeuse et en quoi elle cache une position infiniment plus subtile, qui, loin de considérer la science comme le substitut de la religion, décrit celle-ci comme notre nouvelle religion ou la poursuite sous d'autres traits de la volonté de croyance nihiliste.

Un Nietzsche positiviste ?

Si l'on considère le grand projet nietzschéen de développer une véritable généalogie des valeurs, on sera porté à admettre que l'entreprise critique qu'elle implique fait la part belle à une approche enfin démystifiée des réalités humaines, et qu'elle attend beaucoup dans ce but d'un regard dépouillé d'illusions et de passions, tel qu'une méthode scientifique rigoureuse permet de l'adopter progressivement. La remarque annexe qui clôt la première dissertation de *La Généalogie de la morale* lance un vaste projet mobilisateur en en appelant à un immense travail pluridisciplinaire qui consisterait à entreprendre « l'histoire de l'évolution des concepts moraux » ; le but explicitement donné à l'entreprise vise effectivement à ce que « toutes les tables de valeurs », que « tous les "tu dois" que connaissent l'histoire et l'ethnologie » soient enfin « éclairés et interprétés par la physiologie plus encore que par la psychologie ». Les sciences psychologiques et physiologiques semblent seules à même d'opérer cette descente dans le laboratoire d'où naissent les jugements moraux, que requiert l'élucidation enfin possible de la morale et de la religion. En d'autres passages, mais *La Généalogie* n'y contredit pas, c'est l'histoire qui est appelée à jouer un rôle essentiel de mise au jour de ce qui jusque-là est resté caché et a dominé les sentiments comme les jugements. « Jusqu'à ce jour, lit-on dans l'aphorisme 7 du *Gai Savoir*, rien de ce qui donne de la couleur à l'existence n'a encore eu son histoire : car où donc a-t-on jamais entrepris une histoire de l'amour, de la cupidité, de l'envie, de la conscience, de la piété, de la cruauté ? » ; « ainsi quiconque voudrait faire désormais des questions morales une matière d'étude, s'ouvrirait un immense champ de travail » ; vaste ambition qui, selon les dernières lignes de ce passage, rendrait possible « une expérimentation de plusieurs siècles, capable d'éclipser tous les grands travaux et tous les sacrifices connus de l'histoire ». Et pour que nul n'ignore que l'ambition est rigoureusement scientifique, une sentence anticipatrice apparemment dépourvue d'ambiguïté conclut l'ensemble : « La science jusqu'à maintenant n'a pas encore construit ses édifices cyclopéens, ce temps aussi viendra. »

Un tel dessein que Nietzsche se prescrit à lui-même, mais au service duquel il engage tous les amis du savoir et tous les « esprits libres », semble s'inscrire tout naturellement en pleine cohérence avec ce qu'il est convenu d'appeler la phase intellectualiste ou « éclairée » du philosophe, celle de l'époque de *Humain trop humain*, ouvrage dédié de manière hautement symbolique à Voltaire, « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit ». C'est là d'ailleurs que Nietzsche se donne comme perspective de « reprendre le drapeau des Lumières »[1], trahi par Schopenhauer qui sous couvert de progrès n'a fait que renforcer la « réaction », selon le titre de l'aphorisme. Il faut aller plus loin dans la ligne du dévoilement critique des illusions, et donc poursuivre l'œuvre amorcée par « Pétrarque, Érasme et Voltaire » afin que la science triomphe totalement « du vieux "besoin" métaphysique ». Ce texte-programme s'articule sur un ensemble de propositions de la même époque qui font la plus grande confiance à la science pour détruire les besoins religieux, ou pour proposer « le passage de la religion à la vision scientifique des choses »[2], passage qui ne doit pas s'opérer par « un saut brutal et dangereux », car il s'agit plutôt d' « affaiblir » puis de « détruire » lesdits besoins religieux et métaphysiques. L'art peut aider « à faire transition », mais en toute hypothèse « c'est la science qui dans l'évolution de l'homme prendra la suite de l'art »[3]. Nul doute ne s'exprime sur l'aptitude de la science à rendre compte de l'origine des sentiments religieux, nul doute non plus sur le résultat : une fois cette connaissance obtenue, l'homme sera en quelque sorte détourné de toute quête de type religieux : la connaissance est en tant que telle libératrice. « La victoire de la connaissance sur le mal radical » (titre de

1. *Humain trop humain*, I, § 26.
2. *Ibid.*, I, § 27.
3. *Ibid.*, I, § 222.

l'aphorisme 56) débarrassera l'homme « d'une foule d'imaginations torturantes, les mots de peines infernales, de coulpe, d'incapacité au bien, le laissent indifférent » dès lors qu'il a appris « à connaître de son mieux », connaissance qui « le rendra de glace et tempérera la sauvagerie de son naturel ». La connaissance comme thérapeutique à l'angoisse et fossoyeur des imaginations culpabilisantes, foyers antiques des religions, le diagnostic est net.

Que sciences et religions soient pensées alors en termes antinomiques apparaît encore dans l'aphorisme 110 intitulé « La vérité dans la religion » qui se situe explicitement à nouveau dans le sillage du siècle des Lumières. Ce siècle, est-il dit, n'a pas rendu justice à la religion, car il l'a critiqué à tort ou en des termes insoutenables, mais le romantisme qui a suivi n'a pas été plus équitable dans la mesure où à l'inverse il a cru voir dans la religion « une intelligence profonde du monde, si ce n'est la plus profonde ». Il nous revient, contre ces tendances, l'une trop méprisante, l'autre trop favorable, tout en poursuivant l'œuvre des Lumières, de montrer qu'il n'est rien dans la religion « qui ne soit faux de bout en bout » ; « jamais encore, ni directement ni indirectement, ni sous forme de dogme ni sous forme de parabole, une religion n'a contenu de vérité ». Affirmation si radicale d'ailleurs, identifiant à ce point religion et erreur ou illusion que le philosophe semble admettre que même la science ne parviendra pas à détruire une illusion si enracinée en l'homme. « En réalité, déclare-t-il, il n'existe ni parenté, ni amitié, ni même hostilité entre la religion et la vraie *(wirklich)* science : elles vivent sur des planètes différentes. »

Mais un tel jugement semble bien apporter une brèche dans le système interprétatif qu'on a tenu comme évidemment nietzschéen jusque-là. Si sciences et religions évoluent sur deux planètes différentes, comment les attaques de l'une auront-elles quelque prise sur les positions de la seconde ? Si la tâche critique assignée dans la ligne scientiste attend de la science un démontage critique de la religion, c'est que la science peut se situer sur le terrain religieux et démontrer la vanité de ses thèses. Mais si la

religion relève d'instances (ou d'instincts) différentes *toto coelo* de celles de la connaissance scientifique, n'est-ce pas poursuivre un dessein voué à l'échec que d'attendre de la science une exténuation par explicitation claire et objective du besoin religieux ? Ne parle-t-elle pas dès lors de tout autre chose que de la religion, au point que la critique ne pourra guère l'atteindre et encore moins l'ébranler ? L'attente optimiste et conquérante qu'on a cru pouvoir relever jusque-là est d'ailleurs mise en question dès l'époque de *Humain trop humain*. Nietzsche ne manque pas de remarquer par exemple que nous nous intéressons à la connaissance scientifique pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la science, et que si nous n'étions que purs esprits nous n'aurions même pas d'intérêt pour la science : « À un être purement connaissant, la connaissance serait indifférente », lit-on dans *Humain trop humain*, II, § 98. L'effet produit par « le livre qui parle du Christ » est sans commune mesure avec le « piètre effet » que produit n'importe quel livre scientifique, parce que « tous les livres marquants essaient de laisser comme l'impression que l'horizon intellectuel et spirituel le plus vaste s'y trouve circonscrit et que tous les astres du présent et de l'avenir doivent nécessairement graviter autour du soleil qui s'y meut » : quel livre scientifique pourra jamais rivaliser avec une telle emprise, et donc « au regard de ce que les croyants proclament de leur "savoir"..., tous les hommes de science sincères ne sont-il pas des "pauvres d'esprit" ? ». Dès lors devant le prestige, certes équivoque mais envoûtant, des livres religieux, quelle énergie convaincante peuvent avoir des analyses critiques puisées dans l'univers austère et dépassionné des sciences ?

De telles affirmations montrent à quel point l'identification de la position nietzschéenne à un scientisme conquérant et peu à peu vainqueur de l'univers religieux serait trompeuse, même si des traces de cette position sont décelables en certains textes. Elles sont l'indice que sous le « coup de marteau » d'affirmations qu'on croit bien connaître et bien identifier, le « tentateur » de Sils-Maria poursuit son travail de masque qui égare le lecteur trop pressé. Il faut donc résister à la hâte d'identifier

celui qui proclame adopter des chemins nouveaux avec des positions étiquetées et bien connues, et chercher à déceler sous des apparences séduisantes le propos intempestif caché. Aussi devons-nous être en garde : Nietzsche s'identifie en effet au-delà de l'époque de *Humain trop humain* avec « ceux qui connaissent » *(wir erkennenden)*, il inscrit bien sa tâche comme un « gai savoir » *(frohliche Wissenschaft)*, mais justement si ce savoir est bien une connaissance *(Erkenntnis)*, ne faut-il pas se demander s'il est du même ordre que la connaissance froide, triste, inerte, dévitalisée, des grenouilles de la connaissance en qui Nietzsche identifie cruellement les savants modernes[1] ?

Science et volonté de croyance

La brèche que nous avons cru pouvoir déceler ne va pas cesser de s'élargir tout au long des œuvres de la maturité, et notamment dans les aphorismes du cinquième livre du *Gai Savoir*. Que Nietzsche adopte alors des positions très différentes de celles qu'on repère dans *Humain trop humain*, il est difficile de le contester, comme on va le démontrer. Faut-il en accuser la versatilité du philosophe, mettre au compte de ses contradictions bien connues une rupture proche de l'incohérence ou du manque de rigueur, ou pouvons-nous malgré tout repérer une continuité et ses raisons ?

En réalité Nietzsche va peu à peu reconnaître qu'à un certain moment il a attendu de la science le dévoilement de la vérité et la mise à nu des illusions millénaires de l'humanité, en sollicitant de la démarche scientifique les mêmes requêtes en matière de vérité que le croyant attendait de la religion. De même que le croyant pense percer le mystère des choses et savoir à quoi s'en tenir de la marche du monde, de même un scientisme naïf de ses présupposés transpose la quête de vérité du domaine religieux au

1. Par exemple dans *Le Gai Savoir*, § 1, ou dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des savants ».

domaine scientifique. Or à travers l'épreuve de la maladie et le déchirement dans lequel l'emportait la volonté de croire ou de savoir à tout prix, Nietzsche va pressentir que la même illusion se poursuit des religions aux sciences, qu'une même soif de savoir et de percer le fond des choses aiguise l'attente du croyant (jadis) ou du scientifique (de nos jours), que cette même attitude est destructrice de l'homme même et de son rapport au monde, qu'elle l'emporte dans une identique insatisfaction qui n'est autre que celle qui depuis toujours embrase le rationalisme. Une identique illusion est à la racine de la volonté de savoir, du désir de ramener l'inconnu à du bien connu, de l'ambition de descendre dans la profondeur des choses pour saisir ce qu'il en est de la surface ou de l'apparence. Cette illusion a partie liée à cette maladie rationaliste qui n'a cessé de tourmenter et de torturer depuis la Grèce de Socrate. Dès *La Naissance de la tragédie* (§ 15), un diagnostic est porté qui ne sera jamais vraiment démenti : « Il existe un fantasme profond qui vient au monde, pour la première fois, dans la personne de Socrate : la croyance inébranlable que la pensée, en suivant le fil conducteur de la causalité, peut atteindre jusqu'aux abîmes les plus lointains de l'être et qu'elle est à même non seulement de connaître l'être, mais encore de le *corriger*. Cette sublime puissance d'illusion métaphysique est attachée à la science comme un instinct. » Cherchant alors à caractériser notre civilisation selon la dose d'illusion dont chacun a besoin pour se structurer, Nietzsche l'identifie au socratisme ou à l'alexandrinisme : « Notre monde moderne est tout entier pris dans le filet de la civilisation alexandrine et se donne pour idéal *l'homme théorique* armé des moyens de connaissance les plus puissants et travaillant au nom de la science. » On se méprendrait du tout au tout si l'on tenait un tel jugement pour favorable : tout le texte montre la fragilité d'une civilisation ainsi fondée sur une illusion qui lui voile la réalité tragique des choses.

En effet que veut-on au juste quand on veut connaître objectivement ou scientifiquement ? Recherche-t-on purement le savoir ou la vérité ? Quel motif profond meut la volonté de

savoir et de connaître ? L'aphorisme 344 du *Gai Savoir* explique que la recherche scientifique s'appuie sur un postulat jamais explicité, mais toujours présent et actif : on refuse de se tromper et de tromper, on veut écarter de la réalité l'erreur ou la fausse apparence, on veut épurer le réel de ce qu'il a de trompeur pour ne retenir que ce qui en lui est assuré, fondé, certain, identifiable par le raisonnement et le jugement sûr de soi. Par là même on ne met pas seulement en œuvre une méthodologie scientifique, faite de rigueur et, comme dit le texte, de « police » pourchassant la précipitation ou les préjugés ; on s'appuie sur un présupposé qui n'est pas d'ordre scientifique, mais qui rend possible quelque chose comme la démarche scientifique ; en réalité on se prononce métaphysiquement en postulant que le monde doit être tel que nous désirons qu'il soit, que le réel, le vrai réel, doit être discriminé des fausses réalités décevantes et trompeuses ; on veut donc que le monde soit adéquat à nos désirs (de connaissance, de clarté, de transparence), et l'on refuse que le monde soit un abîme sans fond, ou un entrelacement des forces ou de réalités contradictoires. Le présupposé tranche dans la complexité des choses de manière dualiste, puisqu'on tiendra pour vrai ce qui répond à nos attentes (ou aux catégories de notre entendement) et on dévaluera comme faux, illusoire, fluctuant ce qui nous dérange, nous trouble, nous inquiète ou nous détruit. Le dualisme fait corps avec une métaphysique unilatérale qui ne retient du réel que ce qui est conforme à notre attente, et rejette ce qui déplaît : le devenir, l'insaisissable, le mal, l'horrible, la mort. Or c'est une contradiction dans une démarche critique, que de présupposer que toujours doit être tenue pour acquise, donc non discutable, non soumise à critique l'idée qu'on ne doit pas se laisser tromper, « parce que l'on suppose qu'il est nuisible, dangereux, fatal de l'être... Qu'est-ce à dire ? vouloir-ne-pas-se-laisser-tromper serait-ce réellement moins nuisible, moins dangereux, moins fatal ? ». Et si l'inverse était vrai : et si nous ne pouvions pas nous passer de l'erreur et de l'illusion pour vivre, et si la réalité même l'impliquait comme elle implique violence, déchirement, devenir et mort ? Or la science depuis Socrate va

de pair avec l'optimisme, avec la volonté de ne voir dans le monde que ce qui correspond à ce que nous voulons, à rejeter ce qui nous rejette. Volonté de simplification du réel, qui est une schizophrénie, et qui comme les religions enferme dans un anthropocentrisme où l'homme se fait centre... C'est pourquoi l'aphorisme 344 peut s'intituler « En quoi nous aussi (sous-entendu, nous : hommes séduits par la science) sommes encore pieux » : car loin d'être antinomiques et destructeurs de la volonté de croyance, la méthode scientifique et les postulats métaphysiques qui la portent en sont l'exacte continuité, mais plus subtile et plus perverse sans doute puisqu'elles se donnent comme leur libération et leur émancipation.

D'identique façon, lorsque dans la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale*, Nietzsche se demande « ce que signifient les idéaux ascétiques », il en vient à s'interroger pour savoir quelle volonté s'oppose de nos jours à l'empire d'un tel idéal. On va retrouver dans ce passage une prise de position identique à celle de l'aphorisme 344 du *Gai Savoir*, d'ailleurs explicitement cité pour indiquer ainsi la permanence du diagnostic. Usant ici du vocabulaire de l'idéal ascétique, il n'est pas dit autre chose que ce qui était dit à propos de volonté de croyance. Y a-t-il donc un adversaire à l'idéal ascétique ? « Le contraire de ce système uni de volonté, de but et d'interprétation, où est-il ? ». « On me dit », ajoute Nietzsche[1], le contraire « ne manque pas », « toute notre science moderne, véritable philosophie de la réalité, qui ne croirait manifestement qu'en elle-même, qui aurait manifestement le courage et la volonté d'être elle-même, l'attesterait et qui serait fort bien parvenue jusqu'à présent à se passer de Dieu, de l'au-delà et des vertus négatrices ». Or « ces bavardages d'agitateurs, poursuit le généalogiste, me laissent froid », car « la science aujourd'hui... là où elle est encore passion, amour, ardeur, souffrance, n'est pas le contraire de l'idéal ascétique, mais plutôt *sa forme la plus récente et la plus noble (vornehmeste Form)* ». Et si

1. *La Généalogie de la morale*, III, § 23.

elle semble combattre un tel idéal (allusion vraisemblable à l'idéal des Lumières), elle ne conteste que « ses façades, son revêtement, son jeu de masques » (§ 25). En réalité « science et idéal ascétique... reposent tous deux sur un même terrain : sur la même surestimation de la vérité (plus exactement : sur la même croyance au caractère *in*estimable et *in*critiquable de la vérité), ils sont donc *nécessairement* des alliés – de sorte que, à supposer qu'ils doivent être combattus, on ne peut les combattre et les mettre en question qu'ensemble ».

Science et religion relèvent donc du même système ascétique qui prend forme dans la volonté de vérité à tout prix, essence de toute volonté de croyance. Un signe en serait, comme l'indique l'aphorisme 344 du *Gai Savoir*, qu'ici comme là le sacrifice est à l'œuvre : que de croyances ou de valeurs n'avons-nous pas sacrifiées sur l'autel de la science (il faut donner tout son poids sanguinaire à la métaphore), parce que nous tenions qu'il n'y a pas de valeur plus haute que le savoir, sa conquête, donc la volonté de vérité. Une odeur sacrificielle et sanguinaire entoure toujours la volonté de croyance, la science comme la morale requièrent du sang versé ; et il en est bien ainsi dans la science moderne au nom de laquelle nous n'avons pas hésité à ébranler nos systèmes de valeurs, nos relations sociales, nos conceptions traditionnelles, et même notre rapport au cosmos. La démarche scientifique ne repose donc pas sur un calcul d'utilité, valeur relative et flexible, « elle est née bien plutôt *en défit du fait* que l'inutilité et le danger de la "volonté de vérité", de la "vérité à tout prix" sont constamment démontrés » ; elle découle d'une morale, d'une volonté de ne pas se laisser tromper et du désir d'améliorer la condition humaine, mais cette morale puise sa force incoercible dans une métaphysique et finalement dans une religion qui tient que rien ne vaut plus que la vérité, que seule la vérité vaut, ou que toute autre valeur vaut d'être sacrifiée sur son autel. Autant dire que le postulat religieux de la science s'identifie à la croyance que la vérité est divine, et donc qu'elle est valeur absolue et inconditionnelle. « On aura compris à quoi j'en veux venir, conclut cet aphorisme, à savoir que c'est encore

et toujours une *croyance métaphysique* sur quoi repose notre croyance en la science – et que nous autres qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans dieu et anti-métaphysiciens, nous puisons entre *notre* feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine. »

En tant qu'elle prend sens et forme dans la longue quête de la vérité inconditionnelle, la science relève de l'histoire ténébreuse du nihilisme. Loin de constituer une instance qui en émancipe et en délivre, elle en est l'expression la plus subtile, parce que apparemment la plus éloignée de toute conviction métaphysique, ainsi que le pensent naïvement le positiviste ou le scientiste qui tiennent qu'un fait est un fait et que, eux au moins, ne s'encombrent pas de préjugés injustifiables à la différence des philosophes ou des croyants. Mais ils n'aperçoivent pas qu'ils tiennent pour indiscutable que le savoir vaut plus que tout, que ce savoir aura des effets bénéfiques et protecteurs devant les dangers de la vie ; ils ignorent donc qu'ils soutiennent l'entreprise séculaire d'appauvrissement de la vie, d'exténuation de la vitalité audacieuse, qu'ils se prononcent ainsi contre la vie dont ils émasculent toute la part ténébreuse et effrayante. A ce titre, ils viennent conforter les attentes mesquines du « dernier homme » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* à la recherche d'une petit bonheur protecteur des dangers de la vie. Nihiliste en son origine dualiste et métaphysique (idéalisme et inconditionnalité de la vérité), la science moderne l'est encore dans son destin. Car de même que le christianisme s'effondre sous ses contradictions, son exigence de rigueur se retournant contre dogme et morale, de même la méthode scientifique, une fois ramenée aux rigueurs d'une interprétation sobre, se retournera contre la volonté de vérité à tout prix qui l'a habitée : elle reconnaîtra qu'elle peut tout au plus produire des hypothèses révisables, et donc que, loin de percer le secret des choses, elle ne produit que des « illusions utiles », transitoires, artificielles, et nullement porteuses de vérité. « Ce n'est

pas la victoire de la science qui caractérise notre XIX[e] siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science », énonce un posthume du printemps 1888[1].

La religion, matrice de la science

Ainsi donc la progression dans le labyrinthe nietzschéen conduit-elle à déplacer sensiblement les perspectives : partis de l'hypothèse scientiste que la science parviendra à dissoudre les ténèbres de l'illusion selon une première lecture de la démarche généalogique, le lecteur s'aperçoit qu'en réalité entre science et religion une racine commune est repérable, puisque l'une et l'autre sont entretenues par la même volonté de vérité à tout prix, sacrificielle par nature, ascétique donc et destructrice de la réalité et de l'homme même, emportée dans la quête indéfinie d'un mirage inaccessible. Mais l'exploration du labyrinthe n'est point achevée, car il faut encore remarquer un véritable retournement du postulat de départ. Non seulement la science n'est pas forcément destructrice de la religion, non seulement l'une et l'autre participent au même destin nihiliste, mais la science a trouvé dans la religion ses conditions de possibilité et de naissance, au point qu'il faut dire que sans l'univers religieux mythique, rien de tel que l'attitude scientifique ne serait né et rien de tel que la méthode rigoureuse d'emprise sur la nature n'aurait été mis au point.

Contre « le petit faitalisme »[2] qui croit que la saisie d'un fait n'appelle rien de plus que l'observation au ras des choses, Nietzsche n'a cessé d'affirmer que le regard « objectif » suppose toujours plus que lui-même (en quoi d'ailleurs il se détourne de Spinoza trop confiant en cette objectivité)[3], qu'on ne peut

1. *Œuvres philosophiques complètes*. t. XIV, *Fragments posthumes*, 15 (51), p. 203, Paris, Gallimard, 1977.

2. Dont parle le paragraphe 24 de la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale*.

3. *Le Gai Savoir*, § 37.

connaître la science sur le seul terrain de la science, que l'imagination a besoin d'anticiper et d'appréhender au-delà de l'immédiatement sensible. C'est sur cet horizon qu'on peut interpréter l'étonnant aphorisme 300 du *Gai Savoir*, intitulé justement « Préludes de la science ». Il a fallu une longue « avant-garde » des magiciens, alchimistes, astrologues et sorciers pour que naisse la curiosité scientifique, car ces hommes ont su « susciter la soif, la faim, l'agréable avant-goût des puissances *cachées et interdites* ». Ils ont ouvert un monde de la promesse qui anticipait du tout au tout sur l'univers sensible et quotidien, et donc qui posait les bases d'une enquête du côté de ces puissances, et a excité l'ardeur de connaître. Bien plus, ajoute le texte, « en dehors de cette école et de cette préhistoire religieuses, l'homme aurait-il jamais appris à ressentir la faim et la soif de soi-même et à trouver en soi-même le rassasiement et l'abondance ? ». Non seulement les religions suscitent une soif de percer le mystère des choses, mais elles tournent aussi le regard du côté de l'homme même pour le rendre « intéressant » à lui-même, autre condition, souvent méconnue de la recherche scientifique. D'autres textes attribuent d'ailleurs explicitement aux pratiques morales chrétiennes de l'examen de conscience, de dénombrement et de recension de ses péchés à travers le confessionnal l'origine de cette acribie qui, exercée sur soi d'abord, peut ensuite s'étendre à toute réalité extérieure[1]. On est d'ailleurs surpris de trouver des positions semblables dans les aphorismes de *Humain trop humain*, qui nous avaient paru d'abord aller dans un sens diamétralement opposé. Ainsi « aux premiers âges d'une civilisation encore rudimentaire », le rêve permet d'accéder à « un second monde réel », origine de la métaphysique et par là de la volonté de connaître (§ 5). La magie, en tant qu'elle traduit une volonté de dompter la nature et de « la diriger au service de l'homme », de « lui imposer un déterminisme qui n'est pas le sien au départ », s'apparente à la démarche scientifique dont elle constitue un préambule où l'homme s'exerce dans un rapport ori-

1. *Le Gai Savoir*, § 357.

ginal au réel (§ 111), même si l'homme de la magie conçoit la nature comme livrée à des puissances capricieuses et donc non maîtrisables. Par ces remarques, Nietzsche se situe aux antipodes de ces modernes qui croient ne rien devoir qu'à eux-mêmes en pensant qu'ils inaugurent une ère sans précédent, comme si le passé n'avait pas en quelque sorte préparé le présent. Parce qu'il est attentif aux conditions de maturation et d'éducation de l'esprit humain, il insiste avec force sur la dette du moderne envers les traditions anciennes, et dans ce contexte il ne pense pas la naissance et le développement des sciences modernes en totale rupture avec le passé religieux de l'humanité. « Ce qu'il y a de meilleur en nous, lisons-nous encore dans le premier tome de *Humain trop humain* à l'aphorisme 223, nous l'avons peut-être hérité de sentiments qui appartiennent à ces siècles passés et auxquels nous ne pouvons plus guère accéder maintenant par une voie directe ; le soleil s'est déjà couché, mais le ciel de notre vie en est toujours embrasé et illuminé, bien que nous ayons cessé de le voir. »

Que la religion ait été une matrice des sciences en ce qu'elle a rendu possible le regard scientifique sur le monde, fait de curiosité, d'ambition de voir au-delà de l'apparence immédiate, de volonté de déchiffrement et d'interprétation du cours du monde, apporte un argument supplémentaire et paradoxal à la parenté de la science moderne et des religions avec le nihilisme. Loin d'être antinomiques, au point que l'une puisse assurer le déclin et la défaite de l'autre, sciences et religions vont de pair, nouées qu'elles sont par une identique volonté de vérité à tout prix. Mais le regard superficiel du moderne qui se croit spontanément « émancipé » n'aperçoit pas que, sous des dehors fort différents, la science s'alimente aux mêmes sources et s'entretient de la même volonté faible qui, ne supportant pas le monde en son caractère abyssal, a besoin de le corriger, de l'amender, de le ramener à du bien connu. D'ailleurs les effets de l'emprise scientifique sont comparables aux effets de la religion sur l'homme. Parce que de nature nihiliste, c'est-à-dire fondamentalement instable, rongée par le dire-non incapable de dire-oui, la science

oscille entre l'optimisme béat et le pessimisme le plus noir. Ainsi après avoir exalté les puissances humaines et donné à croire aux pouvoirs conquérants de l'esprit, elle aboutit aujourd'hui à détrôner celui qu'elle avait élevé si haut, de même que les religions ont besoin d'écraser l'homme en pécheur pour pouvoir l'exalter comme « fils de Dieu » et promis à la vie éternelle. Ainsi dans le paragraphe où est affirmée la parenté entre science, idéal ascétique et surestimation de la vérité[1], Nietzsche note que depuis Copernic la science moderne emprunte « le même chemin » que le christianisme ou que « l'ancien idéal » ; car « toute la science... travaille aujourd'hui à détruire en l'homme le respect de soi, comme si ce respect n'avait jamais été autre chose qu'une présomption aberrante ; on pourrait même dire qu'elle met toute sa fierté, toute la rigueur de son ataraxie stoïque à entretenir chez l'homme ce *mépris de soi*, obtenue au prix de tant d'efforts... Est-ce là une façon de s'opposer à l'idéal ascétique ? ». Même Kant a dû reconnaître que la science moderne « anéantissait son importance »... Mais n'est-ce pas la poursuite par d'autres moyens de ce que la religion nihiliste a toujours fait, ce qu'elle ne pouvait pas ne pas faire ?

Un autre trait démontre une parenté si surprenante : la déception scientifique devant l'impossible atteinte de la vérité ultime, après avoir détrôné l'homme de son importance unique dans l'univers, se transforme en quête indéfinie et voulue pour elle-même de l'incertitude ; au lieu d'adorer la divinité (ou la vérité comme divine), les agnostiques actuels « en idolâtres de l'inconnu et du mystérieux en soi adorent le *point d'interrogation lui-même* comme Dieu ». D'où le syllogisme dont Nietzsche se gausse : « "Il n'y a pas de connaissance : *par conséquent* – Dieu existe" : quelle nouvelle *elegantia syllogismi* ! quel *triomphe* de l'idéal ascétique !... » On ne croit plus la vérité accessible, mais on croit toujours qu'il vaut la peine, à tout prix, de chercher pour chercher. En vain, et donc sous l'emprise de ce qui n'est pas ou plus : le néant.

1. *La Généalogie de la morale*, III, § 25.

Une telle identification entre science moderne et religion soudées par la même volonté maladive de vérité à tout prix oblige-t-elle à mettre Nietzsche parmi les détracteurs de la modernité scientifique ? Ne conduit-elle pas à relativiser son dessein d'établir une généalogie de la morale, et même de remettre en cause sa prétention à s'inscrire parmi « ceux qui connaissent » *(wir erkennenden)* ? Les conclusions auxquelles nous arrivons ne viennent-elles pas bouleverser notre point de départ ?

Si l'interprétation proposée est exacte, elle oblige pour le moins à ne pas tomber dans le piège d'une identification simple et faussement évidente entre le projet nietzschéen du « gai savoir » et une ambition de nature scientifique. La « connaissance » *(Erkenntnis)* dont il s'agit est assurément une connaissance, une façon de comprendre la réalité, non point un irrationalisme ou un saut dans l'absurde, et de ce point de vue l'insistance nietzschéenne à inscrire sa pensée sous le nom de « doctrine »[1] ne peut pas être minimisée. Mais la connaissance dont il s'agit ne passe pas par les canons de l'entendement ou de la dialectique socratique qui étreint le réel dans ses prises conceptuelles ; elle est explicitement décrite comme *« das Jasagen zur Realität »*[2], dire-oui à la réalité telle qu'elle est, non telle que l' « idéal » du faible voudrait la voir, « une formule de *l'affirmation la plus haute*, née de la plénitude et de l'abondance, un dire-oui sans restriction à la souffrance même, à la faute même, à tout ce que l'existence *(Dasein)* a de problématique et d'étrange... Ce oui à la vie, ultime et éminemment joyeux, confirmation débordante et impétueuse, répond non seulement à une pénétration *(Einsicht)* supérieure, elle répond aussi à la pénétration plus profonde, celle que la vérité et la science ont confirmée et soutenue avec le plus de sévérité. Rien de ce qui est ne doit être supprimé, rien n'est superflu ». Ce dire-oui, véritable antinomie à l'idéal ascétique, rejoint donc bien la visée de la science, mais en entendant alors que celle-ci est désormais

1. Selon *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 8.
2. *Ecce Homo*, « La naissance de la tragédie », § 2.

dépouillée de la tentation de corriger l' « existence » et qu'elle est guérie de la conquête d'une vérité qu'on détient ou mesure selon les catégories de l'entendement, au profit d'un dire-oui qui est bénédiction poétique dans la ligne des chants du *Zarathoustra*. Connaissance plus vraie que toute connaissance d'entendement, parce qu'elle lâche prise et accepte de danser même au-dessus des abîmes sans en avoir peur. Tel est le gai savoir, non connaissance triste parce que toujours insatisfaite, mais savoir joyeux, puisqu'il suffit d'avoir dit oui une fois pour que tout soit ainsi sauvé. « Si une seule fois, notre âme a, comme une corde, vibré et résonné de félicité, toutes les éternités étaient nécessaires pour conditionner cet unique événement – et toute l'éternité était, dans ce seul instant de notre dire-oui, approuvée, rachetée, justifiée, affirmée. »[1]

C'est à la lumière de cette « doctrine » qu'il convient donc aussi de comprendre *le sens et la portée d'une généalogie* des valeurs. Contrairement à ce que certains textes donnent à entendre, et contrairement à une opinion fort accréditée, la généalogie n'a pas une visée réductrice, déterministe, cherchant à expliquer le supérieur par l'inférieur, les valeurs les plus hautes par les instincts et les pulsions. Même si Nietzsche a pu donner quelque prise à cette théorie, la cohérence d'ensemble de la « doctrine » oblige à interpréter autrement le concept de généalogie. Pour le dire en un mot, on doit comprendre que la tentative généalogique serait contradictoire avec la conception de la complexité et de l'intrication des choses si elle aboutissait à dire en clair et en toute certitude ce qui est toujours complexe, notamment dans le domaine de la morale, donc dans celui de la volonté qui veut. La généalogie droitement entendue met au contraire devant l'entremêlement des pulsions et cherche à doser les forces positives ou négatives, affirmatives ou destructrices qui sont impliquées en tout acte humain. Elle met devant un plus ou un moins de volonté, devant un plus ou un moins

1. *Œuvres philosophiques complètes*, *Fragments posthumes*, t. XII, VIII, 1, 7 (38).

d'affirmation ou de négation, de faiblesse ou de force, de servitude ou de maîtrise. Elle oblige à admettre qu'il n'est pas de volonté pure, ni dans le sens de la faiblesse ni dans celui de la maîtrise. La généalogie ne prétend donc pas à une clarté trompeuse sur les ténèbres de la volonté, elle permet de mieux assumer la complexité et le poids inéluctable de la nécessité de ce qui est tel que c'est, et par là même de le « métamorphoser »...

A quoi il faut ajouter encore que la généalogie relève de l'interprétation, et non du diagnostic établi en clair et définitif : elle appelle le jeu de la reprise et de la relecture, donc un retour du même discours sur une réalité elle-même aux prises avec le devenir d'une volonté jamais fixée, sauf à retomber dans les rets de la volonté de croyance. Ces conclusions amènent à relativiser grandement les projets encyclopédiques pour lesquels Nietzsche appelait à une collaboration pluridisciplinaire : leur unitiateur a-t-il d'ailleurs jamais cru à une telle proposition, ou ne l'a-t-il fait que pour masquer une intuition qui, dit-il à plusieurs reprises, ne peut pas être comprise par le premier venu ou « le tard venu » ? Ainsi au-delà de l'assimilation, à premier vue étrange, voire scandaleuse, entre science moderne et religion, ceux qui ont des oreilles pour entendre peuvent entendre la sollicitation éminemment nietzschéenne : en finir avec les volontés d'enfermement et de clôture sur soi qui ont nom volonté de croyance et qui pullulent même hors des religions labellisées, pour dire oui à ce qui est et trouver joie à redire éternellement ce dire-oui[1].

1. Ce chapitre a paru dans Babich (éd.), *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science : Nietzsche and the Sciences*, t. II, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 241-252.

Raison décadente et raison restaurée

Que signifie le projet d'une « raison restaurée » *(meine « wiederhergestellte » Vernunft)*[1] et en quoi une telle raison que Nietzsche reconnaît pour sienne (*ma* raison restaurée) est-elle délivrée de l'enfermement et de l'appauvrissement de la raison nihiliste ? Mais aussi en quoi une telle « raison restaurée » nous éclaire-t-elle aujourd'hui sur l'usage et la valeur de la raison ? Nous en resterions au seul point de vue étroitement théoriciste des « grenouilles de la connaissance » si vivement mis en cause par Nietzsche même, à ne prendre en compte que le point de vue d'un historien de la philosophie, soucieux certes de « probité philologique », mais oublieux de son propre intérêt, à n'aborder que la première série de questions. Aussi devons-nous mener conjointement notre double interrogation : que dit Nietzsche de la raison et en quoi sa pensée peut-elle être source de pensée pour nous ?

Pour ne pas s'égarer dans le labyrinthe des textes et des interprétations auxquelles ils donnent lieu, on s'appuiera sur un écrit posthume du printemps 1888. Il s'agit d'un texte de la dernière période, celle de la production des écrits les plus spéculatifs, où l'on a des chances de trouver la position la plus élaborée

1. Projet énoncé dans *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 2.

du philosophe[1]. Partant d'un Posthume, on ne cherche pas à valoriser une pensée « ésotérique » de préférence aux publications « officielles », puisqu'on s'appuiera aussi en contrepoint sur un texte de la même époque extrait du *Crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 6. L'identité des perspectives entre les deux développements est frappante.

Puisque Nietzsche reproche souvent à la raison de vouloir aller trop vite[2], il faut prendre le temps de lire ce fragment, le séjour dans le texte étant un élément essentiel pour ne pas télescoper la complexité et les nuances d'une pensée en la résumant en quelques propositions « bien connues » où elle perd justement son originalité et sa nouveauté.

> L'égarement où est tombée la philosophie vient de ce qu'au lieu de voir dans la logique et dans les catégories de la raison des moyens d'accommoder le monde à des fins utilitaires (donc « méthodiquement » en vue d'une *falsification utile*), on a cru tenir en elles le critérium de la vérité, voire la réalité. Le « critérium de la vérité » n'était en fait que *l'utilité biologique de ce système de falsification méthodique* ; et comme une espèce animale ne connaît rien de plus utile que de se conserver, on pourrait se permettre effectivement de parler ici de « vérité ». La naïveté consistait simplement à prendre l'idiosyncrasie anthropocentrique pour la *mesure des choses*, pour la norme du « réel » et de l' « irréel » ; bref de faire d'un conditionnement, un absolu. Et voici que tout à coup le monde se divisa en un monde « vrai » et un monde « apparent », et ce monde justement dans lequel l'homme avait inventé sa raison pour y habiter et s'y installer se trouva discrédité. Au lieu de se servir des formes comme de prises pour rendre le monde maniable et calculable, la folie des philosophes découvrit que dans les catégories se cache le concept de l'autre monde auquel ne correspond pas celui où nous vivons... Les moyens furent compris à tort comme une norme et même comme une condamnation de l'intention.

1. Ce texte se trouve dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, 14 [153], Gallimard, 1977, p. 118-120 (traduction corrigée).

2. « Raison, Décevante affaire ! Voilà qui mène trop vite au but », « Chant du prince hors la loi » « Dans le midi », poèmes qui terminent *Le Gai Savoir*.

> L'intention était de s'abuser de manière utile. Les moyens en étaient l'invention de formules et de signes à l'aide desquels on réduisait la multiplicité déconcertante à un schéma commode et maniable.
>
> Mais hélas ! On eut alors besoin de faire intervenir une « catégorie morale » : aucun être ne veut se donner le change, aucun ne doit donner le change – par conséquent il n'y a qu'une volonté de vérité. Qu'est-ce que la « vérité » ?

Ce texte labyrinthique oblige le lecteur à une démarche complexe ; en réalité il conduit à traverser plusieurs niveaux de compréhension de son contenu. On peut les ramener à quatre. Mais avant de les aborder, il faut s'arrêter à la première phrase. Aux yeux de Nietzsche, il est clair que la philosophie a pris un chemin erroné *(Verirrung)* ; cet écart loin de la voie droite a quelque chose à voir avec une sorte d'égarement non seulement matériel (sortir de la voie normale), mais intellectuel (erreur, illusion, tromperie) ; ce diagnostic laisse entendre qu'il y a de la folie ou de la déraison dans la tradition philosophique (rationaliste). Cette proposition qu'on pourrait longuement illustrer par le corpus nietzschéen n'est pas contradictoire avec celle qui parle de maladie pour caractériser cette même tradition[1]. Dans les deux cas, il est signifié qu'on est sorti d'une normalité ou de la rectitude, mais que ce désordre n'est pas fatal. Les métaphores de l'égarement comme celles de la maladie n'évoquent pas une perte sans retour ; la philosophie égarée pourrait retrouver le droit chemin, la raison folle ou malade pourrait redevenir juste ou saine. En ce sens, la philosophie (ou la raison) n'est ni identifiée purement et simplement au rationalisme de l'égarement que Nietzsche va critiquer, ni moins encore confondue avec un état primitif ou transitoire de l'humanité. Jamais Nietzsche n'annonce une abolition de la philosophie, alors même qu'il souhaite la disparition d'une figure rationaliste malade, qui n'est qu'une figure faussée et défigurée de la philosophie qu'il souhaite.

1. Par exemple dans l'Avant-propos du *Gai Savoir*.

Cette remarque préalable permet d'éviter des confusions redoutables, et par exemple celle qui consiste à assimiler la critique nietzschéenne de la raison à la critique de toute forme de raison, et en conséquence à identifier le propos du philosophe à l'exaltation des forces obscures de l'irrationnel. Rien ne laisse entendre que la chute dans l'égarement soit irrémédiable, ni même que Nietzsche souhaite cet égarement, ou s'y complaise, ou veuille le porter plus loin, voire le radicaliser. On peut entrevoir que le philosophe considère que sa tâche tient à la fois dans la dénonciation de l'illusion et dans la suggestion du redressement nécessaire. Mais comme la sortie hors de l'égarement ne va pas de soi puisque l'égarement a pour lui le poids et l'évidence de la tradition, il faut un rude travail sur soi-même pour entendre quelque chose d'une autre possibilité.

Ce travail commence dans notre texte à un *premier niveau*, celui qui considère l'erreur comme une erreur méthodologique, et qui se déploie par conséquent sur le plan épistémologique. L'égarement provient en effet d'un mésusage de la logique et des catégories de la raison. Cette critique de l'usage des catégories a incontestablement une filiation kantienne : les catégories ne sont pas des illusions en tant que telles, mais elles le deviennent à partir du moment où l'on travestit leur usage, où on les utilise hors du champ qui leur est propre, ou lorsqu'on attend d'elles autre chose que ce qu'elles peuvent donner. Si la raison est un outil[1], il est en effet possible d'en mésuser, ou au contraire de l'utiliser selon ses fins propres. Or, Nietzsche ne méconnaît en aucune façon que la raison (il faudrait sans doute parler ici en toute rigueur de l'entendement) soit utile, et même (il va le dire bientôt) nécessaire : grâce aux catégories d'unité, de causalité, d'identité, etc., nous parvenons à mettre de l'ordre dans le chaos de nos impressions ou dans la fluidité évanescente des phénomènes. Comment pourrions-nous nous repérer dans le monde et agir sans ces simplifications qui donnent contour, fermeté, continuité aux choses ? Certes, cet effort de la raison est une façon

1. « Ein Werkzeug », lit-on dans l'aphorisme 191 de *Par-delà bien et mal*.

d' « accommoder » le monde, et donc il peut être qualifié de falsification. Car, dans la réalité, il n'existe rien de tel que des nombres, des unités, des causes ; c'est nous qui imposons ces catégories à ce qui, de soi, n'a rien à voir avec elles[1]. Par là nous simplifions le monde, nous le falsifions puisque nous lui imposons des catégories qu'il ignore, mais nous ne pouvons faire autrement, et en ce sens cette falsification est utile.

Rien que de justifié et de nécessaire tant qu'on n'accorde pas plus aux catégories. L'égarement commence avec l'élévation de l'erreur utile au rang de réalité-vérité. Ce pas insensiblement fait, à premier vue sans conséquences, conduit justement dans l'impasse où s'est enfoncée la tradition philosophique. Son erreur consiste à surcharger la démarche utilitaire et à la travestir en saisie de la vérité. On imagine alors que les catégories que nous utilisons offrent le réel en tant que tel. L'entendement s'oublie dans son œuvre, ou croit pouvoir ignorer l'outil, s'aveugler sur sa présence et s'accorder un accès immédiat au réel. La logique humaine devient subtilement mesure de la réalité ; on croit tenir les choses mêmes, mais on ne tient que des catégories humaines sans apercevoir qu'elles ne sont qu'humaines. Et ici pourrait s'amorcer la critique nietzschéenne du langage et de l'illusion ontologique qu'il contient[2].

A ce premier niveau, nous pouvons déjà tirer quelques conclusions. Nietzsche ne nie en aucune façon le rôle utile des catégories et de la logique ; mais elles ne sont rien de plus que des moyens permettant des falsifications commodes. La raison envisagée dans son exercice, comme outil, n'est nullement créditée d'un pouvoir d'intuition intellectuelle, d'une aptitude à saisir l'essence des choses. Elle ne fait pas pénétrer au cœur du réel ; elle reste une faculté à exercer droitement, car toujours menacée de l'illusion transcendantale. Mais que la raison n'ait pas un

1. Les § 111 et 112 du *Gai Savoir* en donnent une parfaite démonstration.
2. On la trouve par exemple dans *Le Crépuscule des idoles*, « La "raison" dans la philosophie », § 5.

pouvoir d'intuition métaphysique ne signifie nullement que son usage ne soit pas réglé ou qu'il soit livré au caprice de chacun. Nietzsche ne cesse d'affirmer que cet usage de la raison doit être méthodique, répondre aux exigences d'une « philologie rigoureuse », car le deuil à faire de l'illusion métaphysique se paie aussi d'une ascèse contrôlée pour ne pas faire dire aux catégories plus qu'elles ne peuvent. On peut même ajouter que, puisque l'usage réglé des catégories ne peut pas prétendre atteindre la réalité-vérité, le résultat du travail de l'entendement reste fragile et révisable. La falsification atteinte peut être tellement simplificatrice qu'elle ne peut même pas servir à connaître (construire) quoi que ce soit ; il s'impose alors de travailler à une autre approximation dont l'utilité paraîtra plus fondée. Alors que les perspectives d'une adéquation entre intellect et réalité risquent toujours de s'abîmer dans le confort intellectuel d'un résultat satisfaisant, celles de la falsification utile ouvrent au contraire à un travail indéfini, essentiellement inachevé parce que inachevable, de la raison.

Mais pourquoi le pas est-il si vite franchi d'une perspective à l'autre ? D'où vient le travestissement de catégories utilitaires en catégories ontologiques ? Nous le comprenons en abordant le *second niveau* présent dans le texte. Si l'être humain fait ce pas, c'est qu'il a un besoin biologiquement vital de le faire. Essentiellement transitoire, fugitif, travaillé par les forces de mort et de vie qui l'assaillent, l'être humain enraciné dans un corps se sent plus traversé par la vie que la possédant. Son souci d'espèce vivante est de retenir cette vie qui lui échappe, donc de se conserver. Il veut à tout prix se maintenir et d'autant plus qu'il se sent faible. Comment un être transitoire accepterait-il le changement et la fluidité des choses qui sont des rappels permanents de sa non-réalité fondamentale (de sa transitivité) ? Un tel être a donc besoin de survivre, et pour survivre il a besoin de croire qu'il échappe au devenir universel. Ce besoin n'est pas tant psychologique, variable selon les individus, les époques et les cultures, que biologique : il découle de la nécessité de survivre, car il s'agit là d'une question de vie et de mort. Il faut

donc savoir à quoi s'en tenir, autrement dit s'accrocher à une vérité qui tienne, qui soit ou paraisse inébranlable, permanente, stable, vraiment vraie et non falsifiable. Une vérité apte à situer au-dessus de la fluidité troublante de la vie.

Comment dès lors considérer la logique simplement comme une falsification utile ? Il faut l'investir d'un pouvoir d'atteindre à la force que l'on ne possède pas, à la réalité que l'on n'est pas, à la vérité que l'on n'atteint pas, à la stabilité que l'on ne connaît pas. Il apparaît donc aussi que, sans la logique, l'être humain ne survivrait pas. Il en a un besoin vital pour ne pas sombrer, pour échapper à la mort, croire que, grâce à l'exercice de la raison, il se soustrait au règne du transitoire pour aborder la sphère de la stabilité, de l'être en tant qu'être. Il faut bien mesurer ici l'enjeu de cette analyse pour situer à sa juste place le niveau « biologique » : le corps auquel il est fait allusion renvoie à une option de vie ou de mort. Dans le désir de vérité à tout prix, se cache le désir d'échapper à la mort, donc de vivre une vie qui ne serait plus submergée par le devenir, le fluctuant, l'illusoire ou le faux. On notera que dans le texte, lorsqu'il s'agit de cette « vérité »-là, considérée comme garant contre la mort, Nietzsche met des guillemets. Il suggère par là en quoi cette vérité est un alibi qui n'a que peu à voir avec la vérité proprement dite. Car cette « vérité » est une falsification inconsciente d'elle-même, un produit du besoin de vivre, biologiquement enraciné. Elle est beaucoup plus typique du besoin subjectif de vivre que de la réalité ; elle se comprend en fonction de celui qui la veut et qui se veut en elle ou veut la vie. C'est pourquoi Nietzsche assimile cette recherche de la « vérité » à une recherche de soi, à un anthropocentrisme, à une fixation sur un corps travaillé par des forces de dissolution. L'homme obsédé de lui-même se fait « mesure des choses » et norme du « réel » et de l' « irréel ». Puisque, en effet, les catégories de la raison sont nos catégories, croire qu'elles donnent accès au réel en tant que tel n'est qu'une « naïveté » ; on se prend sans s'en rendre compte pour critère de réalité. Puisque l'être changeant a besoin de stabilité, il projette ce besoin en réalité plus réelle que le devenir, et ainsi pour toutes les catégories

humaines qu'il attribue à l'essence des choses. Par là même il érige en absolu ce qui n'est qu'une condition de la connaissance, le conditionné devient le conditionnant, le relatif mesure et critère de l'être.

Nous sommes ainsi conduits au *troisième niveau*, celui qui rend compte de la métaphysique dualiste. L'anthropocentrisme inconscient qui porte toute la démarche d'une raison égarée sur ce qui la motive instaure un monde de double vérité : ne peut être vrai et réel que le monde qui rend la vie vécue à même le corps supportable à une espèce faible, et du coup se trouve valorisé comme seul vrai et seul réel l'univers (fictif) de l'être, de la fixité, de l'immutabilité. Dans le même temps, tout ce qui rend la vie insupportable, lourde ou difficile, ne peut avoir que moindre valeur ou pas de valeur du tout ; et ainsi le devenir, l'illusoire, la discontinuité chaotique sont assimilés au néant, à ce qui n'a ni réalité ni vérité vraie. Cette duplication du monde en monde vrai et monde apparent entraîne en fait un écrasement du monde apparent par le monde prétendument réel, car celui-ci seul a les caractères de la réalité tandis que l'autre n'a que l'apparence trompeuse du réel. Ainsi le monde du devenir dans lequel l'être humain est obligé de subsister est discrédité, et le corps avec lui ou le monde du sensible. La raison métaphysique dualiste dévalorise son usage utilitaire, considéré comme un aménagement sans portée et sans valeur du devenir. Ainsi par un retournement qui n'est paradoxal qu'à première vue, l'intempérance ou l'inflation de la raison métaphysique entraînent une sous-évaluation de la logique aux prises avec l'univers phénoménal. Car l'anthropocentrisme a besoin de se donner un monde lisse, simplifié, apprivoisé, dépourvu des contradictions insupportables à la faiblesse humaine. Et il croit les trouver en prêtant à la réalité même le contenu des catégories logiques. Mais le monde ainsi atteint n'est qu'un monde appauvri, délesté de ce qui fait la richesse, la complexité, la luxuriance du réel. Cet univers « humain trop humain » n'est que le miroir que l'espèce animale-humaine se tend à elle-même. Là où il fallait simplifier en reconnaissant la falsification indispensable ainsi incorporée

au travail de la raison, on fait de la simplification la substance du réel. Le monde appauvri, répétitif, identique à lui-même a évidemment une odeur de mort.

Et voilà le paradoxe : l'être humain faible qui veut se donner la vérité à tout prix pour capter une vie qui lui échappe ne saisit que la mort en ne saisissant que lui-même. La volonté de mort présente au second niveau dévoile au troisième niveau son effet redoutable. On pourrait aussi bien parler de volonté de néant ou de nihilisme ; quand la raison se fait mesure des choses, elle croit saisir l'être alors que, ne saisissant que ses propres opérations, elle ne saisit que des moyens utiles, non reconnus comme moyens, élevés au rang d'absolu. Voulant l'être, elle ne saisit que le néant ; voulant la vie à tout prix, elle ne saisit que la mort.

En ce point, nous pouvons tirer déjà *deux conséquences*. La démesure de la raison égarée tient à un anthropocentrisme où l'homme se fait mesure des choses. La sagesse serait de reconnaître tout à l'inverse que « la valeur de la vie ne peut pas être appréciée »[1], jugée, ramenée à une appréciation susceptible d'être mise en balance avec quoi que ce soit d'autre. Certes des choses dans la vie peuvent et doivent être jugées ; certes, il importe de leur conférer valeur relative selon nos catégories. Mais en soi le réel échappe à toute appréciation, il est au-delà de toute valeur ou contre-valeur, il n'est ni bon ni mauvais, il n'a pas à être jugé au gré de nos appréciations comme si nous pouvions (notre raison pouvait) se mettre au-dessus du monde ou instaurer une comparaison avec lui[2]. Le tenter, c'est déjà entrer dans un rapport de calcul, donc de dépréciation où la raison s'égare puisque, en rigueur de termes, ici, ses catégories sont hors d'usage. Elle prétend poser un rapport là où règnent la distance et le sans-rapport. La vie doit être affirmée et voulue dans sa luxuriance et non mesurée à nos mesures dérisoires, mais c'est là une optique que seule peut adopter la volonté puissante qu'ignore la volonté faible.

1. *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 2.
2. *Le Gai Savoir*, § 346.

Reconnaître le caractère inappréciable de la vie, le vouloir activement comme la seule façon (raisonnable) d'acquiescer à la vie, n'équivaut en aucune façon au rejet de l'individu dans le silence ou dans l'irrationnel. Que soit cassée l'ambition de se faire mesure de toute chose, et alors apparaît la possibilité de connaître, juger et apprécier à partir de son optique propre et sans prétendre jamais s'en émanciper ou surplomber le monde pour l'embrasser d'un seul regard. Voilà pourquoi au caractère inappréciable de la vie est lié ce que Nietzsche appelle dans *Le Gai savoir* (§ 354) le *perspectivisme* ou le *phénoménalisme*. Ces termes (interchangeables) désignent l'exercice correct de la raison pour cette espèce animale particulière qu'est l'homme, laquelle n'accède pas à la connaissance en s'émancipant de la corporéité, mais en y acquiesçant, donc sans rêver d'atteindre à une objectivité pure. Le perspectivisme signifie que nous ne sommes certes jamais devant des faits bruts, que l'on ne peut jamais oublier la place et la part du sujet, de ses désirs, intérêts et passions, en toute connaissance, mais aussi que nous abordons activement le réel à partir d'un acte spécifique d'interprétation *(auslegung)*. Les faits n'ont de sens qu'interprétés, et leur objectivité n'apparaît que déchiffrée, donc dans un acte d'appropriation (de falsification utilitaire). Nulle place ici au caprice de la subjectivité, car le déchiffreur se dévoile lui-même dans sa lecture, donc dans son interprétation particulière ; bien au contraire le perspectivisme oblige l'interprète à avouer sa partialité, son point de vue, à relancer l'interprétation pour adopter d'autres points de vue, à aborder l'objet sous d'autres angles, ou pour avouer que de « son coin » il ne peut voir autrement qu'il ne voit. En ce sens l'art de l'interprétation dans la connaissance comme dans l'art musical par exemple est indéfini, à la mesure même d'un « réel » non pas absent ou vide, mais trop riche par nature pour être maîtrisé ou ramené à une seule interprétation « vraie ». Ni l'objet ni le sujet ne sont face à face à moins de tomber dans les illusions objectivistes d'une vérité (et d'une raison) objective. L'un et l'autre ont à se mesurer sans cesse dans un jeu de rapports toujours renouvelés. D'où la possibilité, non

point d'atteindre à une vérité déterminée et exhaustive, mais de développer des lectures plurielles du réel qui ne s'additionnent ni ne se complètent, mais qui ouvrent des perspectives propres et non réductibles les unes aux autres. Avec le perspectivisme, dit Nietzsche, le monde est bien redevenu riche, vivant, complexe, mystérieux, abyssal, et de manière significative le fragment du *Gai Savoir* qui développe le caractère perspectiviste de l'existence s'intitule « Notre nouvel infini ». Dans ce contexte, le travail d'une raison perspectiviste, respectueuse d'un réel qu'elle ne peut prétendre étreindre, se trouve restauré. L'authentique raison est perspectiviste, charnellement située ou enracinée dans son « coin », mais de ce coin capable de prendre des points de vue toujours divers sur ce qui lui apparaît et qu'elle ne peut plus prétendre accaparer.

Mais le fragment posthume que nous analysons mène encore à un *quatrième niveau*. Pourquoi l'animal humain est-il si biologiquement, si vitalement réticent à affirmer positivement l'infinité du monde, la présence de contradictions dans le devenir, l'entrecroisement inéluctable du vrai et du faux, du bien et du mal, ou encore à admettre sa tâche indéfinie d'interprétation d'un réel trop surabondant pour être saisi en son fond ? Nietzsche diagnostique la source de ce refus (dont on vient d'envisager la portée métaphysique) dans une *volonté morale* ; là se situe ce laboratoire secret, cette source ultime à partir de laquelle la volonté se refuse à reconnaître la falsification à l'œuvre dans la logique, se donne un monde dédoublé, nie le monde de l'apparence au profit d'un monde prétendument seul vrai. Cette volonté morale est volonté de ne pas se tromper et de ne pas être trompé. Nous touchons là à l'essentiel de la généalogie nietzschéenne, puisque la raison n'est égarée qu'à partir d'une volonté faible, entravée elle-même dans une incapacité à se tenir dans la distance et peureuse de tout ce qui l'assaille.

Dans le fragment 344 du *Gai savoir*, intitulé « En quoi nous aussi nous sommes encore pieux », Nietzsche détecte dans la volonté scientifique de savoir le paradigme de la maladie de la

volonté ; car cette volonté de savoir, quels que soient le prix à payer, le sacrifice à faire, les idéaux à abandonner, témoigne d'un désir de ne pas être trompé, d'une peur devant l'égarement qui est paradoxalement à l'origine de tous nos égarements. Cette peur, de nature morale puisqu'on a choisi de considérer l'illusion trompeuse comme une non-valeur, est un *a priori* indiscuté, ce que Nietzsche, on le sait, appelle une croyance, car on tient alors pour acquis qu'il n'y a rien de pire que d'être trompé. Or cet *a priori* élimine la possibilité que l'illusion, l'erreur, l'apparence trompeuse puissent avoir une part active et nécessaire dans la connaissance. Et c'est un fait que le rationalisme cherche à éliminer l'obscur, l'étrange, le mystérieux, le nocturne au profit du clair, du familier, du transparent, du diurne. Mais un tel idéal n'est-il pas lui-même une parfaite illusion, et même un danger ? Une *illusion* : n'avons-nous pas besoin de l'illusion ou de la passion pour connaître ? La part de l'obscur n'est-elle pas motrice dans l'effort de connaissance ? Un savoir parfaitement éclairé serait-il encore un savoir ? Peut-on sans verser dans la démence viser à une parfaite transparence du réel ou de soi-même (de son corps) ? « La vérité doit pouvoir *lutter* et avoir une opposition, et l'on doit pouvoir de temps en temps *s'en reposer* dans le non-vrai ; autrement elle deviendrait pour nous ennuyeuse, sans force ni goût, et elle nous rendrait également ainsi », lit-on dans un texte plus ancien[1]. « Si parfois la vérité triomphe, demandez-vous avec une juste méfiance : quelle est l'erreur robuste qui a combattu pour elle ? »[2] En ce sens la vérité ne serait pas vérité sans son contraire antinomique.

Mais cette illusion est *dangereuse*. Un plein succès de l' « éclaircissement », une parfaite élimination du négatif équivaudraient à la mort ; une conscience triomphant de ses appétits s'éteindrait, un être sans désirs serait inerte, de même qu'un univers sans contradiction, sans changement, n'aurait aucun intérêt pour nous. Voilà pourquoi Nietzsche dénonce dans la

1. *Aurore*, « Contre la tyrannie du vrai », § 507.
2. *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De l'homme supérieur », § 9.

volonté de rationalité à tout prix d'un Socrate une volonté de mort, le règne du néant[1]. On comprend aussi pourquoi, selon Nietzsche, une confiance inconditionnelle en la raison n'a rien à voir avec l'exercice correct de la raison : le rationalisme éclairé est en son fond irrationnel, il relève de la croyance, et même d'un *a priori* dangereux selon lequel il vaut mieux se méfier du monde que lui faire confiance. Un rationalisme restauré, celui que Nietzsche appelle de ses vœux, présuppose la guérison de cette volonté morale défiante, soupçonneuse, enfermée dans la peur d'être trompée, et l'acceptation du monde tel qu'il est dans sa diversité effrayante, chatoyante, chaotique, dans son clair-obscur. Alors peut se déployer un exercice non inflationniste de la logique où la part d'illusion et de subjectivité (le perspectivisme) serait reconnue comme élément nécessaire à toute connaissance. Entre ces deux types de rationalisme passe la frontière mobile de l'affirmation apollinienne du monde (restrictive et peureuse) et l'affirmation dionysienne (exubérante et généreuse)[2]. Parce que cette affirmation découle d'une volonté apte à dire oui au monde tel qu'il est, elle présuppose une puissance de la volonté (une volonté en vue de la puissance) qui s'oppose à la faiblesse, comme souplesse, ouverture, aptitude à la reprise de soi, acceptation de l'erreur et de l'illusion, jeu des contradictions sans lassitude de celui qui aspire à en avoir fini avec le monde changeant ou avec soi-même.

A partir de cette lecture, peut-on prolonger la réflexion et insister sur quelques aspects déroutants du nietzschéisme, déroutants par rapport aux clichés courants ?

Le fait d'insister sur le perspectivisme de la connaissance oblige à convenir que la pensée nietzschéenne n'ouvre guère au prométhéisme qu'on lui reproche souvent. Sa critique impitoyable de tout usage immodéré de la raison, notamment autour

1. *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 10 et 11.
2. Pour reprendre les distinctions présentes dans *La Naissance de la tragédie*, et que les textes postérieurs abandonnent au profit d'autres distinctions analogues pour l'essentiel.

du rationalisme socratique accusé de démesure et de démence, montre à quel point Nietzsche est conscient de ce que l'être humain se refuse à accepter sa finitude, ou pour employer son vocabulaire, se trouve humilié quand on lui rappelle qu'il ne regarde jamais le monde que de « son coin », donc qu'il n'est pas de regard de surplomb, qu'on ne peut faire sauter l'existence hors de ses gonds[1]. Le rappel que la connaissance humaine est nécessairement limitée inscrit cette philosophie dans la postérité kantienne, plutôt que dans celle d'une exaltation orgueilleuse des pouvoirs humains de connaître (et donc de transformer la nature). « Il est des choses que je veux, une fois pour toutes, *ne point* savoir. La sagesse fixe des limites, même à la connaissance. »[2] Le kantisme de Nietzsche se manifeste clairement dans l'optique qui consiste à fixer à la raison des limites hors desquelles de sagesse elle devient folie. Mais alors que Kant détermine les conditions de validité objective de la démarche rationnelle, fixe les champs de légitimité et de validité de ses domaines, démontre la différence des usages de la raison théorique et de la raison pratique, Nietzsche interroge la volonté de vérité en tant que telle dans sa source psychologico-morale, à partir de ce qu'il appelle le laboratoire secret de la volonté. Comme Kant, il respecte la distinction du théorique et du pratique, mais, à la différence de Kant, il rapporte l'usage théorique comme l'usage pratique de la raison à une volonté liée à la croyance par une adhésion biologique et charnelle. Interrogeant le désir même de vérité, il demande au nom de quoi nous cherchons à connaître, quel est exactement le ressort de ce désir. Il soulève ainsi une question qu'il estime être le premier à poser comme telle, alors qu'elle est pourtant le présupposée de toute connaissance[3].

Comme nous l'avons vu dans un précédent chapitre, Nietzsche dénonce ainsi les illusions spécifiques du rationalisme scientiste et

1. Voir aussi le § 1 du *Gai Savoir*, tout à fait caractéristique à cet égard.
2. *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et traits », § 5.
3. Henri Birault est celui qui a le plus contribué à montrer cette filiation kantienne de la pensée nietzschéenne, cf. en particulier *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, 1978.

positiviste. Il montre à quel point celui-ci est en son fond irrationnel et démesuré, foncièrement destructeur de la vie et de ses conditions. Or qui ne voit aujourd'hui qu'une volonté de volonté à tout prix engendre plus de désastres et prépare plus de destructions qu'il ne travaille à repousser un monde de ténèbres ? Ce faisant, Nietzsche n'ébranle les bases intellectuelles (et affectives) du scientisme que pour restaurer les conditions d'une science consciente de ses limites et détournée de son hybris moderne qui tient dans une volonté d'appropriation démentielle de la nature. On comprend dès lors que la volonté de puissance nietzschéenne ne peut pas être une volonté de domination du monde, d'appropriation de l'étant dans sa totalité, puisque c'est justement ce dessein qu'il critique comme folie de la volonté faible et règne du nihilisme. Mais l'aptitude à dire oui au monde sans prétendre se l'approprier réclame plus de maîtrise authentique (maîtrise de soi ou de sa peur devant la vie au premier chef) que la démesure du faible qui veut tout embrasser, faute de savoir respecter la distance ou de garder cette pudeur qui ne veut pas tout dévoiler, selon les mises en garde de l'Avant-propos du *Gai Savoir*.

Mais c'est aussi l'épistémologie nietzschéenne qui retrouve une grande pertinence, ou qui a inspiré bien des déplacements. Par exemple l'idée selon laquelle notre logique est falsificatrice suggère que le progrès des connaissances ne procède pas par une accumulation de savoirs positifs qui embrassent peu à peu la totalité du réel, mais que la marche de la connaissance procède par approximations, créations d'hypothèses provisoires, falsifications continues. La connaissance travaille sur l'illusion en risquant des interprétations idéales (donc qui sont des constructions de l'esprit), qu'elle se devra de rectifier si une plus grande rigueur philologique l'exige. Elle a besoin de « robustes erreurs » pour la provoquer, ou d'une critique permanente de ses illusions antérieures. De même la part de jeu, de risque, d'inventivité audacieuse prend un rôle très proche de ce que Nietzsche envisageait chez le créateur capable de lancer les dès. Dans cette perspective, nous comprenons mieux l'inéluctable place de la subjectivité en toute connaissance. Et ceci à plusieurs niveaux. *D'abord*

certes puisque connaître c'est interpréter, créer du sens, il n'y a de « fait » que pour celui qui est capable de le susciter et de le construire. Et ici nous savons combien la mentalité scientifique dominante reste marquée par un étroit objectivisme dans lequel le savant prétend s'effacer entièrement derrière et dans sa connaissance. Mais *ensuite*, et plus fondamentalement, il n'est de connaissance que pour qui a des intérêts à connaître et qui est animé par un désir de comprendre. Si Weber et Habermas ont vulgarisé ces thèses, nul doute qu'ils le firent sur fond d'héritage nietzschéen. Qui plus que Nietzsche affirma que le désir est le présupposé de toute connaissance ; que c'est le renouvellement ou le non-apaisement de ce désir qui pousse à adopter d'autres points de vue, à tenter d'autres hypothèses, à retourner les solutions acquises en problèmes à résoudre ? C'est ce désir qui construit son objet et sait ou non poser des limites à ses ambitions. C'est encore lui qui hiérarchise les connaissances, et rend la raison appréciatrice. En ce sens la connaissance est moins la recherche d'une adéquation qu'une *œuvre de justice*, un jugement porté en fonction de ce que l'on a apprécié, un geste impérial qui imprime sa marque à une phénoménalité chaotique. Par là encore, la connaissance impose un sens à partir d'une volonté qui le veut, mais qui admet aussi sa partialité, voire son arbitraire.

Identifiant si vigoureusement la raison à son usage utilitaire et condamnant toute ambition métaphysique comme créatrice d'arrière-mondes fictifs, Nietzsche ne peut-il être accusé de réduire la raison à une pratique purement utilitariste, voire positiviste, quoi qu'il en ait ? On ne doit pas oublier qu'il ne limite aussi drastiquement la connaissance que pour ouvrir à un rapport dionysien, affirmateur, non possessif ni calculateur au monde, donc à suggérer une autre façon raisonnable de se situer dans la vie. La philosophie nouvelle qu'il inaugure se refuse à prendre la figure d'un système qui prétendrait inclure le réel en ses catégories ou en rendre compte exhaustivement. Car l'esprit de système est « un manque de probité »[1], donc d'honnêteté

1. *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et traits », § 26.

intellectuelle. Au lieu de rapporter le réel à soi, il faut avoir la puissance de s'y rapporter en le vénérant ou en le chantant. Nietzsche a considéré *Ainsi parlait Zarathoustra* comme son œuvre préférée, la symphonie poétique évocatrice d'un rapport vrai au réel, c'est-à-dire un rapport selon les canons de l'évocation poétique. Cette affirmation du réel n'est pas l'affirmation d'un réel émasculé, d'un monde réduit ou soi-disant plus vrai : c'est ce monde-ci qui est voulu dans sa vivace éternité, ses obscurités abyssales comme ses clartés aveuglantes. La raison poétique non captatrice a ici sa place pleinement reconnue. Elle ne produit pas la connaissance froide « des grenouilles pensantes » ; elle n'a rien à voir avec « les appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles »[1]. Elle est dithyrambe, gai savoir, danse sur les abîmes en connaissance de cause, volonté d'affirmation de la vie qui vaut par elle-même sans qu'on ait besoin de prouver sa valeur, car « ce qui a besoin d'être prouvé a peu de valeur »[2]. Ferait-on, fait-on droit au plein déploiement de la pensée nietzschéenne en ne tenant pas le plus grand compte de ce que la pensée affirmatrice a le pas et l'antécédence sur la critique et la négation ? C'est en vérité l'affirmation ou le grand oui au Midi qui fait pâlir les ombres et détruit les idoles, non l'inverse.

Cependant cette position est-elle entièrement convaincante ? On voit bien que Nietzsche s'oppose aux perspectives d'une double vérité et pourchasse le dualisme opposant monde vrai et monde apparent. Mais comme souvent lorsqu'un philosophe combat une position, il en reste prisonnier pour une part. Il faut le répéter : par la plus grande insistance, sa pensée veut briser l'enfermement anthropocentrique dans lequel l'homme s'emprisonne, s'émascule, s'anémie dans le même temps où il réduit le monde à ses pauvres et ridicules prises. Et cela engage toute la critique des morales ascétiques, des métaphysiques dualistes et des religions de salut. Mais sa critique se mobilise avec une telle inten-

1. *Le Gai Savoir*, Avant-propos, § 3.
2. *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 5.

sité pour frapper du marteau à coups redoublés contre l'anthropocentrisme qu'il semble bien que l'on retombe finalement dans une autre forme de dualisme. D'un côté, le monde, le réel reste inaccessible ; tout au plus peut-on l'affirmer en son insondable profondeur sur le mode poétique et chanter la vivace éternité de ce qui est. Ici la raison logique n'a pas de place ou se ridiculiserait à intervenir, mais du coup elle est bel et bien identifiée à son usage utilitaire et pragmatique, enfermée qu'elle est dans l'aménagement des apparences. Le refus de toute ontologie désarticule ainsi la raison entre une raison poétique vouée à la vénération et à la bénédiction de ce qui est et une raison logique (ou entendement) purement pragmatique qui ne capte en ses catégories que des illusions transitoires quoique utiles. Ainsi, redoutant la démesure rationaliste, tout donne à penser que Nietzsche casse le jeu complexe de la raison ou du moins fait peu droit à cette complexité. Par exemple il s'arrête peu ou pas aux niveaux « intermédiaires » grâce auxquels la connaissance passe du pragmatique au poétique. Ainsi ne fait-il guère de cas du caractère dialogal de la raison logique ou scientifique, sa conception très individualiste de la conscience et donc de l'entendement lui interdisant d'entrevoir l'importance de la relation[1]. Or par la discussion s'opère tout un travail de communication entre esprits qui va bien au-delà de la simple connaissance pragmatique ; par là encore la raison s'ouvre à une approche du réel qui est moins maîtrise captatrice que tâche renouvelée d'interprétations croisées.

Mais cette question ne peut annuler le grand mérite de la position nietzschéenne, souvent méconnue par les interprètes. Plus classique qu'on ne pense, Nietzsche veut promouvoir une raison qui n'aurait pas l'arrogance de se faire mesure de toutes choses, mais qui serait capable d'accueil à partir de son coin et selon la perspective propre à chacun. Une raison capable de dire et de faire oui, non dans la démesure, mais dans le chant que chacun pourrait chanter et chanter une infinité de fois.

1. Ceci apparaît avec netteté dans le fragment du *Gai Savoir* intitulé ironiquement « Du génie de l'espèce » pour parler de la conscience (§ 354).

Nietzsche et la noblesse du droit

Nous le savons : l'intérêt premier de Nietzsche philosophe ne porte pas sur les problèmes de philosophie juridique. Il y aurait donc quelque témérité, et surtout des risques de contresens à aborder les questions relatives au droit, comme si elles constituaient chez lui une référence de premier ordre. En même temps, nous le savons aussi, Nietzsche fut loin de se désintéresser des problèmes liés à la culture (ou à la civilisation), notamment à la civilisation moderne ; il a longuement réfléchi aux conditions morales, juridiques, politiques ou spirituelles d'une culture authentique contre les risques de décadence et d'avilissement qu'il dénonçait en lui et autour de lui, et dont il voyait les origines lointaines dans certains aspects de la pensée occidentale, tant philosophique que théologique. Sous cet angle, il n'a pas manqué de rencontrer largement la question du politique comme tel, et très particulièrement le rôle du droit. Mais ici encore il faut s'aviser que ce souci prend place à l'intérieur d'une analyse généalogique de la morale, et plus exactement de la volonté morale : celle qui veut (se donner) un bien et un mal, par conséquent aussi celle qui veut ou refuse la loi, et qui le fait à partir d'une volonté plus profonde que le droit lui-même ou la loi. C'est dans ce cadre interprétatif que s'inscrira cette analyse : trouvant des bases solides dans la philosophie nietzschéenne, on ne procède pas par introduction de considérations, peut-être importantes, mais étrangères au propos de Nietzsche.

Philosophie de la distance et de la distinction

En rupture hautement revendiquée et constamment affirmée par rapport aux prétentions égalitaires modernes, Nietzsche promeut les valeurs d'aristocratie, de noblesse, d'inégalité, de hiérarchie. Devant une telle provocation et un tel défi à ce que tout le monde est censé tenir pour allant de soi (égalité et droits de l'homme, recherche d'une justice pour tous, système démocratique abolissant les privilèges, etc.), il n'est guère étrange que les contresens aient abondé, et on peut se demander si Nietzsche n'a pas assez consciemment poursuivi, voire même provoqué, les interprétations aberrantes de sa pensée. Comment en effet le démocrate moderne, héritier satisfait de la victoire de l'insurrection des esclaves en morale, pourrait-il entendre l'appel à la noblesse autrement que comme une provocation, voire comme un retour à la barbarie, dont lui estime être délivré ? Ne va-t-il pas soupçonner que l'admiration pour la noblesse équivaut en réalité à la nostalgie envers un ordre ancien définitivement aboli ? Mais, d'un point de vue nietzschéen, ne faut-il pas justement provoquer « le tard venu » à avouer sa complicité avec l'esclavage et l'égalitarisme, et donc démontrer par là même à quel point « le dernier homme » est incapable d'entendre autre chose que des idées à lui familières, à quel point donc il est enfermé en lui-même et vise à réduire toute différence à l'égalitarisme où chacun se retrouve soi ?

Or Nietzsche a bien en effet l'intention délibérée d'introduire un propos scandaleux en une ère égalitariste. Non seulement en effet il va dénoncer les périls de l'égalitarisme, mais surtout il va suggérer l'importance des valeurs nobles et aristocratiques. Comment le démocrate n'entendrait-il pas ce message comme un retour à des sociétés aristocratiques et hiérarchiques, comme la justification d'une société foncièrement injuste, donc condamnable ? Convenons que le vocabulaire nietzschéen ouvre la voie à de telles interprétations, mais qu'une oreille attentive, celle que le philosophe recherchait, peut entendre tout autre chose.

Car fondamentalement Nietzsche ne vise pas à exalter un système social contre un autre, et, il faut sans cesse le rappeler, son souci premier n'est ni juridique ni politique. Il est et se veut le philosophe de la distance et de la distinction *(Vornehmheit)*, concepts que l'on peut et doit surimprimer à ceux de noblesse et d'aristocratie. Il veut éduquer la volonté au goût et au sens de la distance et de la distinction, et la détourner de complaisance envers la faiblesse et la vilenie. L'accent mis sur de tels concepts proprement « métaphysiques » ou mieux « généalogiques » fait corps avec la prétention nietzschéenne de se prononcer sur l'essence de la vie, sur la réalité ou sur le monde, et non point sur un secteur particulier. La tentation de ramener l'autre au même a nom *nihilisme*, elle est destructrice de la luxuriance du réel et de la vie, elle s'origine dans la volonté faible incapable de supporter ce qui diffère d'elle, toujours tentée de ramener le réel à soi et de se prendre pour la mesure du monde, selon la ridicule prétention sophiste critiquée dans l'aphorisme 346 du *Gai Savoir*[1]. Certes, une telle tentation nihiliste s'est déclinée selon des figures historiques diverses, depuis la dialectique socratique qui pense percer l'être vrai des choses jusqu'à la théologie paulinienne qui croit connaître la volonté de Dieu et sauver ainsi le pécheur de sa peur devant un monde qui l'effraie, en passant par les diverses « volontés de croyance » qui prétendent encore savoir à quoi s'en tenir, donc qui croient détenir le secret de l'histoire, de la société ou de l'homme. Mais en elle se sont dévoilées la peur de l'esclave devant l'autre et sa permanente tentation de le ramener à soi pour éradiquer la différence. Or c'est bien contre cette perspective que se dresse la philosophie nietzschéenne, elle le fait donc pour exalter distance et distinction contre assimilation et confusion. Donc pour suggérer un

1. *Le Gai Savoir*, § 346 : « Devant toute cette attitude : "l'homme *contre* le monde", l'homme en tant que principe "négateur du monde", l'homme en tant que mesure de la valeur des choses, en tant que juge des mondes qui va jusqu'à mettre l'existence même dans le plateau de sa balance et l'estime trop légère – ... nous éclatons de rire rien qu'à voir "l'homme *et* le monde" placés l'un à côté de l'autre. »

rapport au réel qui soit fait de respect et de pudeur, plutôt que d'assimilation et d'identification.

Justement parce que « différence engendre haine »[1], parce que la volonté faible ne supporte pas l'altérité et proprement la hait, toute référence à la noblesse sera interprétée péjorativement et donc refusée. Mais à qui comprend le stratagème de l'esclave pour ruiner la qualité de ce qui diffère de lui, il est possible d'entrevoir que rien n'importe plus pour entrer dans une véritable justification et rédemption de ce qui est que de vouloir la différence, la distance, la distinction (autres noms de la noblesse). Telle est la pointe acérée du message nietzschéen, message si neuf et si intempestif selon le philosophe, qu'il peut à peine être entendu en son originalité, et qu'il est fort à parier qu'il sera ramené lui-même à du bien connu rassurant, par exemple à la thèse selon laquelle Nietzsche resterait emprunt d'une nostalgie réactionnaire envers des régimes aristocratiques, et pourquoi pas ? envers les systèmes esclavagistes de l'Antiquité. Être capable de dire oui à ce qui est, de bénir la réalité sans se chercher en elle ni attendre un quelconque « salut » de ce qui est, voilà qui n'a été que rarement entrevu ou aussitôt méconnu, ainsi dans le cas de Jésus lui-même invitant à un oui inconditionnel et trahi par l'interprétation réactive de Paul. Est noble quiconque est capable de dire et de faire oui, inconditionnellement et de manière gratuite, sans se chercher dans son affirmation ou requérir un salut, ou un sens satisfaisant. Mais qui en est capable ? Compris à ce niveau, le propos nietzschéen est tout autre chose que l'esquisse d'un modèle social ou politique, il constitue à proprement parler un jugement métaphysique sur ce qu'il en est de la réalité affirmée dans sa profondeur abyssale et inaccessible (inassimilable).

Ici encore il faut être en garde. Car Nietzsche affirme aussi avec une remarquable constance que « vivre c'est *essentiellement* dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer sa propre forme, l'englober et au moins,

1. *Par-delà bien et mal*, § 263.

au mieux, l'exploiter »[1]. Comment concilier l'appel à un oui inconditionnel et ce discours sur la violence fondamentale de la vie ? Comment le faible ne ferait-il pas le lien entre exaltation de la noblesse et appel ou justification de l'exploitation au nom de la vie ? Ce serait oublier que si Nietzsche critique en effet la volonté toute moderne de ne pas vouloir voir la nature de la vie et de nier ses aspects horribles et effrayants pour se complaire dans une conception optimiste et aimable (y compris chez Darwin), il n'oublie pas pour autant que toute civilisation s'instaure par une rude épreuve, la mise en place de la « moralité des mœurs » et l'imposition de la loi, selon les analyses de la seconde dissertation de *La Généalogie de la morale*. L'accès à une culture proprement humaine par rupture avec l'animalité ou le vivant consiste à donner forme au chaos de la vie, non à en subir passivement la loi, pas non plus à prétendre s'en émanciper totalement selon l'illusion moderne. Aucune civilisation humaine n'est en pure continuité avec « la vie », et c'est faire un mauvais procès à Nietzsche que de l'accuser d'un vitalisme biologisant qui soumettrait politique, droit et morale, à sa fatalité. L'homme est créateur, dans la mesure où prenant certes appui sur la vie et les conditions de toute création, il donne sa marque au chaos, donc dès lors qu'il crée ou ouvre un univers proprement humain. Or donner forme au chaos[2] par l'intermédiaire de la loi prescrit le sens fondamental du droit ou de la loi, et cela institue à proprement parler une différence par rapport à la vitalité brute invivable comme telle. Un tel droit ne peut pas oublier bien évidemment les conditions fondamentales de toute vie, et spécialement d'un corps vivant : maintenir la distance et la distinction sans lesquelles un tel corps s'affaisse, perd sa vitalité, oublie les rigueurs de la créativité. Il s'agit bien toujours de ne pas méconnaître les exigences vitales, mais de leur donner forme,

1. *Ibid.*, § 259.

2. Selon une formule célèbre dont le sens doit se prendre à partir de l'œuvre de l'artiste qui donne forme au chaos de la matière brute (marbre, sons, langage). Pour s'en convaincre, il faut lire *Le Gai Savoir*, § 290, ou le posthume « Ueber das Chaos Herr verden, das man ist », dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, 14 (61).

de les ordonner, car il revient à l'homme de se donner ses valeurs et donc de forger sa loi, mais il lui revient, s'il n'est pas animé par la peur et la faiblesse, de le faire dans l'optique de la vie, en respectant les conditions de créativité et de vitalité de toute société humaine qui ne peut s'épanouir que dans le respect de la distance et de la distinction.

En ce sens, un droit authentique est marqué par ce souci de noblesse, et c'est pourquoi il sera cruel, puisque, d'une part, il ne s'agit pas de s'abandonner à un vitalisme naturaliste inviable, mais parce que, d'autre part, donner forme à une matière brute ne va pas sans dureté, comme le sculpteur qui doit donner forme à une matière brute le sait bien. Comme la seconde dissertation de *La Généalogie de la morale* le montre, l'accès à l'univers proprement humain passe par l'obligation de la promesse, clé de voûte de toute relation humaine, cœur de tout système juridique. Or il n'est pas d'apprentissage à la promesse et à son respect sans l'exercice de la cruauté et de la force, car l'animal humain n'est pas préréglé sur l'obéissance à la loi, il doit y être contraint par la société. Tel est le cas notamment de la contrainte que doit faire peser le créancier sur le débiteur, non pour l'exploiter, mais pour l'élever à la responsabilité, donc à la liberté de l'individu souverain, à la conscience, qui reste la visée de cette éducation de fer[1]. En outre, il revient à une loi « distinguée » de réprimer les pulsions réactives, marquées par la vengeance et le désir de ramener l'autre à soi. « Partout où l'on rend la justice, où règne la justice (et il s'agit dans ce passage non de la justice plébéienne, mais d'une authentique justice, telle que Nietzsche la souhaite), on voit une puissance, supérieure relativement à d'autres qui lui sont subordonnées (groupes ou individus) et qui s'efforce d'arrêter parmi elles les déchaînements absurdes du ressentiment. »[2]

C'est pourquoi on comprend dans cette perspective qu'un droit noble ne peut se contenter de satisfaire l'individu faible en

1. *La généalogie de la morale*, II, § 3.
2. *Ibid.*, II, § 11.

lui conférant quasi indéfiniment des droits à faire valeur devant autrui, comme s'il était une sorte de mendiant permanent, fondé à revendiquer sans cesse, se fixant ainsi dans une perpétuelle dépendance servile. « Signe de distinction *(Vornhemheit)* : ne jamais penser à rabaisser nos devoirs à des devoirs envers quiconque ; ne pas abdiquer sa propre responsabilité, ne pas vouloir la partager ; compter ses privilèges et leur exercice comme ses devoirs. »[1] La distinction suppose donc un « se tenir soi-même » comme responsable et comme source créatrice (devoirs) envers qui est capable de cette réciprocité. Par là encore, l'idée de devoir ne fait que confirmer la distance nécessaire au respect entre êtres humains capables d'ouvrir entre eux un espace de créativité, non une société d'égaux ramenés à une identité sans relief. Mais l'idée de devoir suppose aussi que l'on se tienne lié par ses promesses, donc qu'on se considère comme obligé, suspendu à une loi qu'on se donne et dont le respect implique bien une discipline, voire quelque violence envers soi-même ou envers ses pulsions contraires.

Vengeance contre créativité

Voilà qui permet par contraste de comprendre les perversions du droit moderne : elles tiennent justement à son absence de noblesse, donc à sa vilenie égalitariste, et dans le même temps en un excès de cruauté ou de violence faute de s'articuler sur un respect authentique de la distance. Il importe de le rappeler sans cesse : Nietzsche développe toujours sa critique du droit dans le cadre interprétatif rappelé à l'instant, c'est-à-dire dans le contexte de ce nihilisme qui dévalorise les valeurs les plus hautes en les mesurant aux plus basses, à partir d'un refus de la distance.

On trouverait l'essentiel de cette critique dans un chant d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, au livre second, intitulé « Des

1. *Par-delà bien et mal*, § 272.

tarentules ». L'animal-symbole, une grosse araignée venimeuse, illustre parfaitement la volonté faible qui veut saisir dans sa toile l'ensemble des choses, les engluer en sa possession, les ramener à soi pour les dessécher et les assimiler. « Tous ceux qui ne sont pas comme nous, nous voulons nous venger d'eux et les couvrir d'injures – tel est le serment que font en leurs cœurs les tarentules » (v. 9). Ramener à soi toute altérité parce que comme telle elle est insupportable, telle est d'ailleurs la maladie moderne par excellence, peut-être celle de l'homme même enfermé depuis toujours dans la peur de ce qui est et dans l'incapacité d'affirmer l'autre sans le rapporter à soi. Volonté d'appropriation qui enlace tout ce qui se présente dans ses rets gluants et qui le digère. Ce refus mortel a sa source dans la vengeance, attitude qui cherche justement à détruire autrui, donc à l'annihiler pour se satisfaire soi. Or la vengeance est tapie derrière le discours des « prédicateurs de l'égalité », quand ils parlent de justice. Le texte pose ainsi une équivalence forte entre justice et égalité à partir d'une volonté universelle de vengeance. Or l'égalitarisme se définit par l'incapacité à accepter la diversité et la différence, et donc comme tentative de la réduire au même. Elle est jalousie, envie, et par conséquent désir de punir quiconque diffère. Et comme la différence est constitutive de la réalité humaine, cette quête venimeuse de justice engage dans un processus de vengeance indéfini : on n'en a jamais fini avec la recherche de l'égalité, et c'est pourquoi la fausse justice qui en résulte provoque un déchaînement de haine et ne peut trouver de limites à son action. Par là, la justice des prédicateurs de l'égalité est destructrice, et en ce sens il s'agit bien d' « une prédication de mort ». En d'autres termes encore, parce que la vengeance est le foyer caché de cette justice, le châtiment devient la catégorie centrale d'une telle justice : il s'agit donc moins de rendre justice que de blesser, d'amender, de domestiquer, bref d'exercer un pouvoir qui fasse souffrir l'autre jusque dans son intimité, et ici on peut renvoyer une fois de plus aux saisissants passages de la seconde dissertation de *La Généalogie de la morale*.

Évidemment une telle conception de la justice ne veut pas reconnaître sa violence et les effets de mort qu'elle répand ; elle va bien plutôt reporter la violence chez celui qui, comme Zarathoustra, propose une conception de la justice qui tienne compte de l'inégalité entre les humains et accepte de reconnaître les conditions de toute créativité, lesquelles passent par la lutte, le conflit, la guerre, l'adversité. Dans une telle perspective, l'acceptation de l'inégalité et de la lutte n'a pas d'autre but que la créativité, il s'agit donc de les assumer en vue de poser les conditions de la vie collective dans la différence, non point de les poursuivre pour elles-mêmes dans un délire de vengeance et de châtiment. Comme le dit notre texte, il s'agit de monter des marches (non d'avancer sur le terrain nivelé par l'égalité), d'accepter la hauteur et pour cela d'affronter « la contradiction qui oppose les marches à celui qui s'élève. La vie veut s'élever et se surmonter en s'élevant » (v. 32). La visée constructive et créatrice, à l'inverse de celle des prédicateurs de mort, est nette : « En vérité, celui qui jadis amassa ses pensées ici pour en faire une tour de pierre, celui-là connaissait le secret de la vie comme le plus sage d'entre les sages » (v. 34).

On comprend aussi que dans ce chant apparaisse une allusion au thème du surhomme (v. 27). Zarathoustra désigne par là une possible transformation de l'homme actuel, une autre façon de se rapporter au monde et à autrui qui ne serait point avaricieuse, enfermée dans la recherche de son petit bonheur comme le sont les habitants de la ville appelée « La vache tachetée », qui ne relèverait pas de la bassesse de l'esclave. Figure à laquelle Zarathoustra se garde bien d'ailleurs de donner un contenu, mais qu'on a toutes raisons de rapprocher de celle qu'indique la troisième métamorphose au début de la première partie de l'œuvre : l'enfant riant et dansant sur les abîmes. Or le chant des Tarentules s'achève sur une allusion à la danse (dernier vers), allusion qui oppose le tourbillon désordonné et destructeur de la tarentule, à la danse authentique à laquelle invite Zarathoustra. Cette précieuse allusion offre le cadre interprétatif des propos précédant ce verset sur la guerre et la nécessaire rivalité qui font

partie de toute création ; la rivalité comme la guerre s'imposent à l'artiste ; et par exemple le danseur sait à quel point il lui faut exercer de la violence, mais sur lui-même, pour devenir l'artiste léger qui se joue des obstacles. Il y a de la noblesse dans une telle violence, mais elle ne porte pas sur autrui pour le rabaisser (propos d'esclave ou d'égalitariste) ; elle vise à donner forme à son propre chaos, donc elle est rigueur contre soi-même, guerre contre des pulsions désordonnées pour les contraindre à ce que veut la volonté (création).

D'autres textes, notamment dans *Par-delà bien et mal*, attirent l'attention sur un autre vice du droit moderne et réciproquement sur une qualité d'un droit noble. La volonté faible égalisatrice n'a pas de respect pour les choses et les êtres, elle cherche à rabaisser ou à tout mesurer à son aune. Or le respect est la vertu de la distinction, car cette attitude inculque que tout n'est pas accessible, qu'il est des choses à ne pas toucher, à regarder de loin avec considération et vénération, qu'il est des distances à respecter pour que les choses respirent dans leur différence. Ainsi Luther fut-il plébéien[1] quand il permit au vulgaire et à l'homme inculte de s'approprier la Bible, livre sacré qu'on ne peut que vénérer à distance et respecter non comme un objet utile où chacun cherche sa justification et son salut, mais justement comme un livre sacré sur lequel on ne met pas ses doigts sales[2]. Or ce sont les forts, qui « savent vénérer, c'est là leur art, le domaine propre où ils se montrent inventifs »[3]. La vénération, on le voit, n'aboutit pas à la passivité ou à l'admiration béate et stérile, elle est inventive parce qu'elle s'appuie sur une admiration et pousse au dépassement à partir de ce qui est admiré. Or le même aphorisme indique, aussitôt après cette citation, qu' « un des traits caractéristiques de la morale des forts » tient dans « le respect profond de la vieillesse et de la tradition », et, est-il dit dans une incise, « le droit tout entier repose sur un tel respect ».

1. *Le Gai Savoir*, § 358.
2. *Par-delà bien et mal*, § 263.
3. *Ibid.*, § 260.

Qu'il s'agisse bien évidemment du droit noble et non pas du droit égalitariste, tout le contexte le montre, mais surtout la suite développe l'idée que la morale de l'esclave étant essentiellement utilitaire est incapable de comprendre la valeur de la tradition, puisque sa mesure est le bénéfice immédiat que l'on peut tirer de quoi que ce soit. Or le respect suppose aussi la crainte de ce qui diffère, elle crée donc la distance en posant des limites à ne pas franchir ; à l'inverse « dans la pensée des esclaves l'homme bon doit être celui dont on n'a rien à craindre », c'est-à-dire celui dont on dispose comme d'un objet domestiqué, et par là le droit moderne niveleur efface le respect d'autrui, alors même que dans ses proclamations idéales il simule un tel respect qu'il ne peut justement pas honorer puisqu'il ne pose pas les conditions rigoureuses d'une telle vertu.

Que serait un droit noble ?

On voit assez bien la nature et la force de la critique nietzschéenne du droit moderne, d'une conception égalitariste de la justice irrespectueuse des différences et destructrice des conditions de créativité, porteuse d'une société décadente bâtie sur l'individualisme frileux dans lequel chacun poursuit son « petit bonheur ». On voit aussi que l'évocation d'un droit noble ou aristocratique au sens non sociologique, mais proprement généalogique (celui d'une volonté forte capable de vouloir la différence, et d'abord en elle-même, comme l'artiste), conduit de bout en bout la critique, et même que c'est ce point de vue affirmateur qui est essentiel, véritable foyer hors duquel l'incompréhension s'installe et où apparaissent les tentatives de faire de Nietzsche un philosophe du droit parmi d'autres, ou un « vitaliste » dont aucun lecteur sensé ne pourra jamais tirer quelque leçon pertinente et fructueuse, et il est vrai que le soi-disant vitalisme nietzschéen fait le délice des « ouvriers scientifiques de la philosophie » qui se divertissent ainsi à reconstruire une philosophie à leur mesure.

Mais est-il possible d'entrevoir plus concrètement les contours d'un droit noble ? Les textes nietzschéens fournissent-ils quelques indications précises, avons-nous affaire à une sorte de proposition utopique à la limite irréalisable, ou, plus grave, les allusions n'ouvrent-elles pas la voie à une forme de droit dangereuse si d'aventure on s'avisait de la mettre en œuvre ?

Il faut le redire : Nietzsche ne doit pas être rangé parmi les spécialistes du droit ; il ne propose donc pas un système alternatif au droit moderne ; chercher cela dans ses textes ne peut que provoquer des déconvenues, tout simplement parce que les textes ne prétendent pas donner une telle solution. Par contre Nietzsche en généalogiste de la morale s'adresse à la volonté de ses lecteurs : peuvent-ils entendre autre chose que la justification de la vilenie et de la bassesse ? peuvent-ils entrevoir ce que signifierait une attitude de distinction et de distance par rapport au réel ? peuvent-ils donc « se métamorphoser », si peu que ce soit, donc entrer peu à peu dans une autre attitude, faite de vénération, de bénédiction, d'affirmation plutôt que de négation ? Telles sont les questions qui donnent sens à l'idée de « se surmonter soi-même », tellement centrale pour quiconque veut entrevoir le sens de l'enseignement de Zarathoustra et ne pas se méprendre sur la nature du surhomme. Or la métamorphose de soi ne s'opère pas à travers un changement de codes juridiques : un droit supposé noble dans sa texture et son inspiration, vécu ou mis en œuvre par une mentalité égalitariste d'esclave serait immanquablement perverti et donc avili. L'essentiel tient donc non dans la substitution d'un droit à un autre, mais dans la transformation des volontés, selon le propos constant d'un Nietzsche éducateur. En éducateur il se doit de dénoncer les tares du droit actuel, mais la dénonciation n'a de sens que pour faire désirer ou pour motiver la volonté à vouloir autre chose. En éducateur avisé, il n'a pas à se substituer à la volonté en lui traçant un tableau de ce nouveau droit, ou du type de société qu'il implique (ce serait retomber dans les errances anciennes en donnant un savoir ou proposer à une volonté serve de suivre un maître). Or qui parle de métamorphose s'inscrit dans l'aléatoire : les volontés voudront-elles se

transformer ? aux yeux de Nietzsche rien n'est moins sûr. Peut-on même envisager une transformation totale de la volonté ? La réponse nietzschéenne prononce ici un non décidé.

Toute volonté en effet est une construction complexe, selon l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*. Elle est faite de tendances vers la force et de poussées de faiblesse, elle est plus ou moins partagée entre avilissement et dépassement, entre noblesse et esclavage. N'étant pas unifiée, aucune volonté n'est totalement noble, à preuve que même les forts sont sensibles à la séduction des faibles et finissent par se détruire eux-mêmes ; aucune n'est non plus totalement esclave, à preuve que les faibles ont manifesté dans l'histoire un acharnement et une intelligence redoutables au point d'imposer à tous leurs valeurs décadentes. Si les faibles triomphent, c'est bien parce qu'ils ont aussi quelque vertu créatrice, et si les forts sont détruits, c'est bien en vertu de leur secrète complicité avec la faiblesse.

Ainsi sommes-nous à même de comprendre que le droit noble envisagé par Nietzsche est une sorte de proposition idéale, non un modèle réalisable. Il s'agit d'inspirer à une volonté décadente le désir de se métamorphoser assez pour sortir des systèmes égalitaristes, niveleurs et destructeurs, pour entrer peu à peu dans une autre perspective, respectueuse de la distance, de la hiérarchie sans laquelle il n'est pas de créativité, d'un respect capable de viser la justice et non le châtiment. Au fond Nietzsche veut « instiller » de la noblesse dans le droit plutôt que de proposer un droit qualifiable en lui-même de noblesse. On se convaincrait d'ailleurs qu'il est hors de sa pensée de proposer un modèle juridique identifié à la noblesse, en prenant au sérieux l'idée développée dans le paragraphe 13 de la seconde dissertation de *La Généalogie de la morale*. Il y est dit que l'histoire du droit est celle d'une pluralité d'interprétations, car sur la base d'une raison d'être durable (pas de société sans justice, donc sans un droit structurant hiérarchiquement les rapports sociaux), le sens ou le but ou l'attente « qui se rattachent à la mise en œuvre des procédures » est fluide. Ainsi donc une inspiration noble ne s'identifierait pas à un seul système juridique dont on pourrait dire qu'il est adéquat à sa vérité (pro-

position aussi anti-nietzschéenne que possible), mais elle impliquerait une réadaptation permanente et créatrice d'un tel droit selon les circonstances et le contexte.

Si une telle lecture est correcte, elle justifie un rapport critique à l'égard des propositions concrètes que l'on peut trouver ici ou là dans le texte nietzschéen concernant les traits caractéristiques d'un droit aristocratique. Il faut se garder en particulier de penser que Nietzsche reprend à son compte les descriptions historiques qu'il propose des morales aristocratiques ou des morales d'esclaves : l'aphorisme 260 de *Par-delà bien et mal* inaugure ces descriptions qu'on appellerait sans doute mieux des classifications schématiques et hautement reconstruites sur une base documentaire très lacunaire ; ce fragment ouvre « un parcours des nombreuses morales raffinées ou grossières qui ont régné ou règnent encore sur la terre » (début de l'aphorisme), et il est difficile de ne pas être frappé par le style dichotomique et tranché des oppositions, donc par leur caractère largement arbitraire ; ainsi quand, au fragment 262, Nietzsche décrit la morale aristocratique comme « intolérante », et affirme qu' « elle fait une vertu de l'intolérance même, qu'elle baptise du nom de "justice" » , il faut noter les guillemets : des sociétés à prétention aristocratique ont retenu de tels traits dans leur législation, mais il s'agit de ce qu'elles dénommaient « justice » parce que en réalité elles devaient justifier une domination exercée dans des conditions défavorables. De telles sociétés à prétention aristocratique restent marquées par une volonté d'abaisser autrui qui relève plus de la vengeance que de la noblesse. On aurait donc tort de verser ces traits réactifs au compte de la noblesse du droit dont Nietzsche se fait le défenseur. D'ailleurs aucune société historiquement repérable n'a connu ce que Nietzsche suggère sous le nom de noblesse. A partir de là bien d'autres affirmations du même type pourraient être examinées et resituées dans une interprétation juste.

Si l'on va à l'essentiel qui permet de situer ses propos sur le droit, on comprend que Nietzsche s'oppose de toutes ses forces à la confusion identificatrice et réductrice moderne qui avilit les conditions de la créativité et produit des sociétés de décadence où

l'individu se fait centre et perd ainsi le sens. A cette attitude d'identification irrespectueuse du réel qui a des racines profondes dans nos traditions intellectuelles, et non sans provocation parfaitement délibérée, Nietzsche propose d'entrer dans les perspectives de la noblesse et de la distinction. Il faut rouvrir les distances, poser des hiérarchies contre les identifications néfastes pour lesquelles finalement tout se vaut parce que rien ne vaut. Le droit ou la recherche de la justice sont essentiels à toute société, et en ce sens Nietzsche n'est nullement un anarchiste ou un partisan d'un droit minimal. Mais ou bien le droit est le masque de la volonté de vengeance qui sert à châtier, à rabaisser, à niveler, donc à détruire, ou bien il peut être l'instrument de la noblesse et de la créativité. Il va de soi cependant qu'aucun droit ne réalisera cette visée, et donc qu'aucun système juridique ne pourra prétendre à la qualification assurée de noblesse, ou alors il manifesterait à quel point il reste vile et oublieux des conditions du dire-oui. Car le généalogiste qu'est Nietzsche concentre son attention sur la volonté qui veut le droit (ou la morale, ou la croyance). La volonté est-elle capable de vouloir, en soi d'abord, mais aussi dans ses rapports à autrui, plus de noblesse et plus de distinction, ou s'identifie-t-elle à la faiblesse, à l'esclavage, au renoncement, à la non-créativité ? Est-elle animée par le ressentiment niveleur ou par le goût de la distance ? Ces questions ne débouchent pas sur un droit positif concret ; elles doivent accompagner toute pratique et toute formulation d'un droit réellement créateur de sociétés vivantes. Elles n'appellent pas une réponse globale et donnée une fois pour toutes, mais le retour « éternel » de la même question. Elles supposent aussi une extraordinaire « volonté de puissance » pour ne pas succomber aux sirènes de la faiblesse et du renoncement à créer ou à vivre. Elles devraient pouvoir être entendues comme des critiques bienfaisantes à l'égard des dérives « individualistes » des droits modernes, non pour favoriser la nostalgie de régimes abolis, mais pour éviter à nos sociétés l'affaissement et le nivellement, sources de violences bien visibles[1].

1. Ce chapitre a paru dans *Nietzsche und das Recht*, Basel, 2000.

Nietzsche et le christianisme

A en croire deux des interprétations majeures qui dominent les lectures contemporaines de Nietzsche, la cause est entendue. Selon Karl Löwith autant que selon Martin Heidegger, il n'est guère nécessaire de s'arrêter sur les propos nietzschéens concernant le christianisme, car sa pensée se situe désormais au-delà d'une telle référence. Et si l'on ne peut totalement négliger les critiques anti-chrétiennes, du moins ne doit-on pas attendre de cette confrontation une lumière concernant les positions adoptées par le philosophe de Sils-Maria. Il faut brièvement rappeler les interprétations de l'un et de l'autre, pour pouvoir apprécier ensuite à quel point l'oubli de ce qui fut pour Nietzsche l'adversaire par excellence hors duquel il estimait ne pas pouvoir se comprendre obscurcit des pans entiers de sa pensée, et déforme peut-être même l'essentiel de sa doctrine.

Löwith[1] fonde sa lecture de la pensée nietzschéenne en particulier sur une interprétation du chant des Trois Métamorphoses, du début de *Ainsi parlait Zarathoustra* ; il pense montrer que l'affirmation enfantine et innocente du « je suis », dans la troisième figure du chant, renoue avec l'affirmation héraclitéenne du devenir sensible. Cette affirmation ne se conquiert que grâce à une critique impitoyable du christianisme, du type d'homme

1. *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleiches*, 1re éd., 1935 (tr. fr. *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*, Calmann-Lévy, 1991).

qu'il a créé et du type de rapport au monde qu'il a institué. Cette critique reprend d'ailleurs pour l'essentiel les arguments anti-chrétiens avancés par Celse dès la fin du second siècle. Mais désormais la « mort de Dieu »permet à Nietzsche de retrouver l'Antiquité présocratique et en ce sens de la « répéter » grâce à la doctrine de l'éternel retour du même. En réalité, une tension se maintient à l'intérieur de l'entreprise nietzschéenne, souligne Löwith, car ce retour à l'Antiquité n'est nullement une régression, puisqu'il s'opère « Au sommet de la modernité » (titre du chapitre 4). Cela signifie qu'à la différence d'Héraclite, Nietzsche ne vise pas à immerger l'homme dans la loi cosmique de l'Être en devenir, mais que « à partir d'une existence devenue sans chemin et sans but », il accentue l'essence créatrice de la volonté humaine « comme chez le Dieu de l'Ancien Testament » (p. 126). Tentative contradictoire et désespérée : « Sa doctrine se brise en deux parce que la volonté d'éternisation de l'existence jetée là de l'Ego moderne ne s'accorde pas avec la vue d'une circularité éternelle du monde naturel. »

S'il se démarque très nettement de l'interprétation de Löwith, Heidegger[1] n'accentue cependant pas moins que lui la perspective « immanentiste » de la philosophie nietzschéenne et la contradiction qui est censée l'habiter. Nietzsche, en tant qu'anti-platonicien, veut mettre fin au *méta* de la métaphysique, à l'obsession d'un monde supra-sensible, rêve de faible qui provoque la destruction et la dévalorisation du monde sensible, le seul qui soit. En réalité, comme toute la tradition dans laquelle il s'inscrit, Nietzsche reste prisonnier d'une pensée de l'Être à partir de l'étant. Et même, une pensée qui met au centre de son projet la pensée du monde en termes de « valeurs » se rend prisonnière de l'étant : « La position des valeurs a liquidé tout étant en se l'assujettissant, elle l'a de la sorte – lui qui était sup-

1. Surtout *Nietzsche* (2 vol.), Neske, Püllingen, 1961 (trad. fr. *Nietzsche*, Gallimard 1971 en deux volumes), mais aussi « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard) ou « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche » dans *Essais et conférences*, p. 141 sq., Gallimard.

primé – tué. Ce dernier coup dans le meurtre de Dieu est porté par la métaphysique qui, comme métaphysique de la volonté de puissance, consomme la pensée dans le sens de la pensée en termes de valeurs. »[1]

Ainsi « la pensée par valeurs de la métaphysique de la volonté de puissance est... en un sens extrême, meurtrière, parce qu'elle ne laisse point du tout advenir l'être en son éclosion et avènement, c'est-à-dire en la nature vive de son essence. La pensée qui pense par valeurs ne laisse d'emblée pas advenir l'être même en sa vérité ». La décomposition du suprasensible aboutit ainsi à l'insignifiance du sensible, à son absence de sens : au nihilisme. Totalement pensable à partir de celui qui veut, le sensible devient l'objet d'une manipulation technicienne sans but. Le surhomme désigne l'essence de l'humanité qui accomplit le destin d'une civilisation pour qui toute réalité est déterminable à partir de la volonté de puissance qui est volonté de domination de l'étant.

Ainsi à s'en tenir à ces deux interprétations majeures, la conclusion s'impose : la philosophie nietzschéenne s'élabore sur le présupposé d'une critique radicale de toute religion et aboutit à un dire-oui au monde sensible, même si ces interprétations divergent sur la forme et le contenu de ce dire-oui. Foncièrement immanente par conséquent, la pensée nietzschéenne est soit une glorification du sensible, de type héraclitéen, soit une appropriation technicienne de l'étant par la volonté de puissance. Par rapport à ces positions, il serait de peu de poids de rappeler par exemple le témoignage existentiel de Lou Salomé qui met au contraire l'accent sur la passion religieuse qui anima son ancien ami : « La vie et la pensée de Nietzsche, écrit-elle[2], ont été constamment guidées par un instinct religieux. » Vie et pensée : si l'on ne veut pas casser ce lien si fortement souligné par Lou en fidélité aux thèses les plus constantes de Nietzsche, et ne pas construire un système qui écarte ses expériences existentielles, il

1. « Le mot de Nietzsche... », *op. cit.*, p. 215.
2. Dans son *Nietzsche*, Paris, 1932, p. 170.

faut se placer au niveau de l'élaboration conceptuelle et de l'organicité même de la philosophie nietzschéenne, pour manifester en quoi la philosophie nietzschéenne relève tant d'une expérience partout attestée (Sils-Maria) que d'une reprise conceptuelle de ladite expérience.

Un combat essentiel

Un trait caractéristique, commun aux deux grandes interprétations qu'on vient d'évoquer, c'est leur peu d'attention prêtée à la confrontation de Nietzsche avec le christianisme, particulièrement chez Heidegger. Or cette confrontation est un combat, revendiqué comme tel, qui touche à l'essentiel de la pensée nietzschéenne et sans lequel celle-ci serait peu intelligible, mais qui relève bien évidemment de l'expérience personnelle la plus vive, et sans doute la plus douloureuse. Car, si l'on en croit *Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si sage » § 7), Nietzsche fait la guerre au christianisme, non point par mépris ou pour écraser un adversaire déjà pantelant, mais, selon ses propres règles de combat, pour « affronter l'ennemi d'égal à égal ». Car « là où l'on méprise, on *ne peut* faire la guerre ; là où l'on domine, là où l'on voit quelque chose *au-dessus* de soi, on *n'a pas* à faire la guerre ». Si donc en l'attaquant, Nietzsche « distingue » le christianisme, c'est parce que l'adversaire est « de niveau » et que c'est dans le combat avec lui qu'on peut le mieux pressentir la juste visée de l'entreprise ; autrement dit, le propos nietzschéen veut avoir même ampleur, même profondeur et même ambition que celui d'une religion, tout en se refusant, bien entendu, à être ou à apparaître comme la base d'une nouvelle religion. Ainsi, lorsque dans la Troisième Dissertation de *La Généalogie de la morale,* Nietzsche se demande d'où vient « la *puissance* énorme de l'idéal ascétique, de l'idée du prêtre », il répond qu'il en est ainsi parce qu'il fut l'idéal *par excellence,* « l'idéal *faute de mieux* – parce qu'il fut jusqu'ici le seul idéal, parce qu'il n'avait pas de

concurrent »[1]. Analyser cet idéal, descendre dans le laboratoire souterrain où il se forge, revient donc à viser l'essentiel, par rapport à quoi le vouloir du dualisme métaphysique et moral n'est que second, puisque cet idéal, celui de la métaphysique, ne fut pas l'idéal par excellence.

De plus, quand on prend avec sérieux l'opposition que Nietzsche trace entre le Crucifié et Dionysos, opposition comparable ou mesurable à aucune autre[2], on comprend mieux la portée de son propos : à une négation morbide de l'existence qui annexe le divin au service de la mort, il s'agit d'opposer l'affirmation triomphante d'une vie écartelée, mais renaissante de ses cendres à la manière du divin. Car, avertit Zarathoustra, c'est un préjugé de croire à la mort des dieux, de tenir cette mort pour acquise une fois pour toutes et de ne pas voir que les dieux peuvent renaître sous de multiples formes[3]. Et ainsi si disparaît la figure du Crucifié (pour les raisons qu'on va dire), celle de Dionysos, donc un autre visage du divin peut sans doute refaire surface.

Par ailleurs si l'on admet que l'analyse généalogique de la morale (ou de la volonté qui veut la morale) occupe une place centrale dans le dispositif conceptuel de la philosophie nietzschéenne, en fidélité aux déclarations les plus insistantes du « psychologue », on gagne la conviction que le foyer à partir duquel on peut comprendre ce qui se trame dans les fondements de la tradition européenne n'est pas seulement le platonisme ou son renversement, mais l'ascendance juive et chrétienne (la tradition portée par la Bible). Le retournement de la morale « distinguée », seigneuriale, est le fait, créateur quoique morbide, du soulèvement des esclaves, et ce soulèvement trouve son archétype en quelque sorte permanent, d'une part, dans la volonté de domination de la caste sacerdotale juive[4] et, d'autre part, dans

1. *Ecce Homo.* « Pourquoi j'écris de si bons livres ».
2. *Fragments posthumes,* t. XIV, 14 [89]. Texte de 1888.
3. *Ainsi parlait Zarathoustra.* IV, « La fête de l'âne », § 1.
4. *La Généalogie de la morale,* « Première dissertation », § 6.

l'expansion du christianisme paulinien, son relais, au sein de l'Empire romain, et ensuite à travers l'influence de l'Église. En réalité, c'est la même volonté de domination qui se poursuit depuis l'émancipation contre-nature du sacerdoce juif contre la royauté dans l'Ancien Testament. C'est ce combat qui perdure sous des figures renouvelées dans les idéaux modernes qui s'en prennent à toutes les formes de « distinction » subsistantes.

Et en ce sens le concept de « vengeance » n'est pas d'abord à comprendre à partir d'une analyse du temps, comme le pense Heidegger, mais à partir de la confrontation de la caste sacerdotale avec la caste royale, à partir donc de la volonté faible s'opposant à la volonté forte, donc à partir de deux systèmes de forces et de puissance. Car la vengeance ne naît pas fondamentalement de l'incapacité à assumer le roc du passé, mais de l'impuissance du faible à accepter l'indifférence et l'innocence du créateur. Elle fait corps avec l'enseignement des prédicateurs de l'égalité et se cache sous leur parole de justice[1]. Chez le faible, « différence engendre haine »[2], parce que l'homme distingué *semble* le juger et le mépriser, alors que celui-ci est simplement et spontanément créateur surabondant de valeurs affirmatives, de distance, nullement en quête de se mesurer et de se comparer à quiconque. L'origine des valeurs de l'esclave se trouve d'abord dans une inaptitude à porter le sensible et dans la volonté conjointe d'inventer un autre monde, plus supportable, plus convenable et plus accommodé à la faiblesse. Il ne s'agit pas de s'approprier l'étant, mais d'en nier ce qu'il a d'insoutenable par le seul fait qu'il fait de l'ombre à une volonté faible. La source première d'une telle création, si l'on en croit la Première Dissertation de *La Généalogie de la morale* découle de « l'acte de vengeance spirituel *par excellence* » (§ 7), celui du peuple sacerdotal dévalorisant les valeurs de distinction au profit de l'équation selon laquelle seuls les misérables et les souffrants sont les bons.

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des Tarentules ».
2. *Par-delà bien et mal*, § 263.

C'est donc « avec les Juifs qu'a commencé *la révolte des esclaves dans la morale* : révolte qui a une histoire de deux mille ans derrière elle et que nous perdons de vue aujourd'hui pour cette seule raison – qu'elle a remporté la victoire » *(ibid.)*. Mais le généalogiste lucide discerne bien qu'il n'y a pas de lutte plus acharnée, plus permanente, plus actuelle que l'opposition entre paganisme romain et judéo-christianisme. « Le symbole de cette lutte, tracé en des caractères restés lisibles tout au long de l'histoire de l'humanité, c'est "Rome contre la Judée, la Judée contre Rome" : jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'événement plus grandiose que *cette* lutte, *ce* point d'interrogation, *cette* contradiction irréconciliable » § 16). C'est pourquoi « l'histoire d'Israël est inappréciable en tant qu'histoire typique de toute *dénaturation* des valeurs naturelles »[1], non le platonisme, non pas non plus l'histoire de la métaphysique. Seul le penseur qui se croit faussement « libre »[2] pense qu'on en a fini avec cette lutte : il est dupe d'un jeu qui se poursuit en lui à son insu.

Dès lors l'insistance du combat contre le christianisme jusque dans les ultimes pages de l'œuvre dévoile la véritable portée de la « doctrine » : faire pièce à une religion morbide et à une appropriation peureuse du divin pour ouvrir la voie à une affirmation triomphante, non pas de l'étant (à la façon de l'esclave enfermé dans son impuissance et avide de capter ce qui l'effraie), mais du monde en sa profondeur chaotique et proprement divine ; la pourchasser parce que, cette religion ayant éduqué l'Européen, elle reste active sous des formes aussi diverses que le scientisme, l'idéologie du progrès, le socialisme, et même l'athéisme dans la mesure où il reste lié à la « volonté de vérité à tout prix »[3].

1. *L'Antechrist*, § 25.
2. *La Généalogie...*, I, § 9.
3. *La Généalogie de la morale*, « Troisième dissertation », § 27.

Anthropocentrisme chrétien et mort de Dieu

Mais avant d'indiquer sur quels chemins, sans itinéraire prédéterminé, Nietzsche s'engage, il importe de préciser la critique qu'il adresse au christianisme, parce que, par rapport à elle et comme son antipode, sa propre position n'en apparaît que mieux. Un passage essentiel d'une lettre de 1868 en contient sans doute l'essentiel : « La vérité habite rarement là où on lui a construit un temple, et où on ordonne le prêtre. »[1] En des termes différents qui apportent une accentuation originale, un aphorisme du *Gai Savoir* (§ 142) scande le même thème : « *Encensements :* Bouddha disait : "Ne flatte pas ton bienfaiteur !" Que l'on répète cette sentence dans une Église chrétienne : l'air s'en trouvera purifié aussitôt de tout ce qu'il y a de chrétien. »

Ces deux fragments permettent d'articuler la critique majeure : le christianisme naît de la volonté d'appropriation humaine du vrai, de la « volonté de croyance » qui veut savoir à quoi s'en tenir de la vérité du monde, de l'homme et de son destin ; il s'effondre avec l'affirmation de la distance abyssale (donc non assimilable ni appropriable) du réel. La volonté d'appropriation trouve sa source dans la peur devant l'inconnu, l'inouï, le sans-fond, l'innommable, ou (ce qui revient au même) elle se forge dans le désir de fixer le monde, de le déterminer, de le dé-finir, de le rendre semblable à soi en l'apprivoisant, bref de lui faire perdre sa distance insurmontable. Une telle volonté prétend donc faire habiter la vérité dans les temples qu'elle construit pour elle : vastes sans doute, mais à mesure humaine. Se faisant, elle peut dire comme le prêtre juif : la vérité est là, elle est repérable, déchiffrable dans le livre des Écritures, ou dans le livre de la nature, ou dans le sens providentiel qui conduit infailliblement l'histoire à sa fin. On peut donc aussi atteindre cette

1. Lettre à Carl von Gersdorff, in *Nietzsche Briefwechsel*, I, 2, n. 540.

vérité – ce qui caractérise aussi l'enjeu de la dialectique socratique : se rendre égal au vrai, ou rapporter le vrai à soi, le banaliser, le grégariser, le mesurer à sa propre aune, effacer la distance et s'approprier le sans-fond abyssal en lui fixant un sens ou une finalité (humaine)[1].

Mais si jusqu'ici on a parlé du christianisme comme une totalité unifiée et cohérente de part en part, il faut aussitôt nuancer : ce qui vient d'être dit ne vaut pas pour Jésus lui-même. Son message échappe à la volonté de croyance, car, essentiellement pratique, il invite à lâcher prise, à dire oui sans réticence ni recherche à ce qu'il appelle le Père ou au Royaume de Dieu immédiatement accessible, présent dans le cœur de chacun (façon d'évoquer la familiarité bienveillante du monde). Par là Jésus échappe à l'univers de la vengeance judaïque, il n'appelle pas au soulèvement contre les valeurs de la distinction ; sa distinction à lui consiste plutôt à ignorer les oppositions et à ne même pas leur attacher d'importance. Dangereux anarchiste en ce sens, puisqu'il appelle à la réconciliation immédiate de chacun avec chacun dans l'abandon de ses droits, privilèges, rancunes, vengeances au profit du pardon universel. Message simple et à ce titre redoutable puisque, s'il était mis en pratique, toutes les institutions humaines (justice, religion, économie, politique, etc.) seraient déstabilisées et rendues vaines. C'est bien pourquoi toute la ruse sacerdotale va consister d'abord à éliminer ce doux anarchiste en le tuant, puis chez saint Paul à transmuer ce joyeux message en mauvaise nouvelle en plaçant la croix comme présupposé au dire-oui à la vie ; par quoi Paul produit le second meurtre de celui qui n'a jamais vécu pour la mort mais pour la vie, geste qui constitue la trahison proprement chrétienne ou paulinienne du message de Jésus.

Cette invention paulinienne du christianisme est une invention d'esclave. Elle est mue par le soulèvement de l'impuissant devant l'insupportable. Au lieu d'accepter la croix et d'en faire

1. *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate ».

un prétexte à pardonner aux ennemis de Jésus (ce qui eût été fidèle à son gai message), Paul la retourne en moyen pour culpabiliser juifs et païens. Il fait de ce qui survient comme en surcroît à Jésus le gond de la foi chrétienne proprement dite : la mise à mort comme vengeance contre ceux qui ont méconnu Jésus, et comme moyen d'accès à la vie dans l'au-delà, comme moyen de salut futur et sous condition. Car tout homme doit se reconnaître coupable devant la croix ; du coup, la morale devient le présupposé de l'acte de croire (religion). Le salut ne consiste plus à dire simplement oui à la vie telle qu'elle se manifeste dans les relations humaines, mais à se rendre digne de la vie éternelle, en se soumettant dès maintenant à une vie d'obéissance. Message flatteur pour les laissés-pour-compte puisque, selon Paul, Dieu confond les puissants de ce monde, au profit des esclaves, élus de Dieu, et appelés à s'opposer aux valeurs faussement triomphantes des riches en exaltant leurs valeurs à eux, de pauvreté, de dénuement, d'abandon à la Providence. Suivre le Christ en croix c'est donc triompher des fausses valeurs des puissants, celles qui leur assurent richesses et domination, au profit des valeurs lourdes d'une richesse pour le salut éternel dans l'au-delà[1].

Cette confusion entre morale et religion, la conditionalité du salut par l'obéissance aux valeurs du renoncement, entraîne en réalité une dégénérescence moralisante et anthropocentrique de la religion. Car l'homme qui se reconnaît coupable devient ainsi au centre des préoccupations : il s'agit si peu de dire oui à ce qui est et qui passe infiniment cette poussière qu'est l'homme, qu'il faut se rendre digne d'une vie morale parfaite en vue d'obtenir son salut éternel. Mais à l'homme qui se reconnaît ainsi coupable, et qui se trouve enfermé dans le cercle de la culpabilité indéfinie, on peut présenter un Dieu de commisération, devenu familier, dont on connaît les chemins puisqu'il a lui-même posé les conditions pour obtenir le salut (foi au Christ crucifié, obéissance à ses

1. La pensée de Nietzsche sur Paul et Jésus est complexe. On en trouvera l'essentiel dans Paul Valadier, *Nietzsche de la critique du christianisme*, Éditions du Cerf, 1974, chap. V à chap. VI.

commandements, fidélité aux valeurs de pauvreté, d'abandon, de non-domination, etc.) ; mais, du coup, ce Dieu dont on connaît le dessein et dont on a percé les intentions ultimes perd tout mystère, toute distance, toute altérité. C'est un Dieu devenu humain, au sens d'humanisé, si proche ou si mêlé à l'histoire des hommes qu'il est possible d'en connaître et d'en indiquer les voies. Ce que ne manque pas de faire le prêtre. Dieu rassurant puisque le fidèle peut penser que sa vie est entre ses mains et que la Providence ordonne toute chose à son bien, mais Dieu sans profondeur proprement divine : devenu familier et tout entier rapporté à l'homme ainsi devenu central. Par là même, ce Dieu est un Dieu « fixé » : fixé à la morale, mais aussi fixé par le dogme, puisqu'on tient qu'il a tout créé pour l'homme, qu'il en a le souci et qu'il vise à tout ordonner au salut des justes. Ce Dieu, comme le monde ou l'histoire, a ainsi perdu son mystère ; avec lui, on sait « à quoi s'en tenir » (religion) et comment se tenir (morale). Dieu anthropomorphisé et humanisé, vidé de substance divine.

Mais la complication de la morale par la religion et de la religion par la morale aboutit à une composition contradictoire, car se trouve ainsi posé au sein même du divin un principe de destruction et d'anéantissement. Le divin humanisé ne peut apparaître peu à peu à l'homme, éduqué par la morale à l'honnêteté intellectuelle et à l'examen scrupuleux de toutes choses, que comme un produit de l'homme, de sa propre faiblesse, ou de son incapacité à affirmer ce qui le dépasse, et non comme le divin même. Il arrive inéluctablement, grâce à l'éducation chrétienne séculaire, au travail du confessionnal, affirme même un aphorisme du *Gai Savoir* (§ 357) essentiel dans cette analyse, qu'en un Dieu ainsi humanisé l'homme ne reconnaît bientôt plus que sa propre image trop humaine. Par ce lent travail sur la conscience, le christianisme en vient à tuer le sens du divin en l'homme. Habituant à chercher Dieu sous forme anthropomorphique, posant un rapport avec ce qui est rigoureusement sans rapport, il fait perdre à l'homme le goût du divin. Et c'est pourquoi le Dieu qu'il présente suscite le refus, moins pour des raisons hautement spéculatives que pour des motifs de goût. « Est-il vrai

que le bon Dieu est présent en toutes choses ? demandait une petite fille à sa mère : je trouve cela inconvenant ! – Avis aux philosophes ! »[1] Aussi « désormais ce ne sont plus nos arguments, c'est notre goût qui décide contre le christianisme »[2].

D'où l'auto-effondrement d'une religion réactive, détruite par sa propre morale, la conscience scrupuleuse se retournant contre le dogme ou contre la croyance. C'est donc le sens de la pudeur devant la captation chrétienne de Dieu au profit de l'homme mise au centre qui produit l'athéisme moderne, et non un quelconque orgueil de l'homme se prenant pour Dieu et se substituant au divin (selon une attitude de refus de la distance qui serait typiquement celle de l'esclave réactif). Euthanasie, selon la formule de certains textes, qui n'a rien à voir avec une prétendue accession de l'homme moderne à la maturité adulte, mais qui est le résultat ou le « drame d'un christianisme athée » (ayant détruit le sens du divin), s'exténuant en une représentation de Dieu incompatible avec le tragique de la vie et le caractère insondable du réel, ou d'un monde « redevenu "infini" »[3].

« Nous ne sommes plus chrétiens : notre croissance nous a fait sortir du christianisme, non pas parce que nous avons habité trop loin de lui, mais trop près de lui, mais bien plus parce que notre croissance s'est faite *à partir de lui* – c'est notre piété même, plus sévère et plus exigeante, qui nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens. »[4] Et il est clair que, selon l'aphorisme 343 du *Gai Savoir*, « le plus grand des événements récents » est bien « la "mort de Dieu", le fait, autrement dit, que la foi au dieu chrétien est devenue incroyable » ; cette mort-là, et non pas la mort de l'idéal suprasensible de la métaphysique traditionnelle, ou l'effacement du platonisme qui n'a jamais été que la forme aristocratique d'une religion populaire et donc massivement influente sur les esprits : le christianisme paulinien inculqué par les Églises, ou par ces « bienveillants pasteurs campagnards », proches du peuple et l'impressionnant par sa sagesse, « alors que les philosophes se sont toujours sentis le plus loin de ce que le peuple appelle justement sagesse »[1], et à ce titre n'ont guère eu d'influence sur l'évolution des mentalités européennes.

1. *Le Gai Savoir*, Avant-propos, § 4.
2. *Ibid.*, § 132.
3. *Ibid.*, § 374 et § 346.
4. *Fragments posthumes*, t. XII, 2 [200], automne 1886.

Dire oui et bénir ce qui est

Comment croire que la « sortie » hors du christianisme puisse équivaloir pour Nietzsche, soit à l'adoration du point d'interrogation[2], soit à l'enfermement dans le sensible, soit encore au jeu dérisoire et indéfini des signes ? Puisque précisément la force de l'attaque nietzschéenne porte sur une religion qui enferme l'homme « dans son coin », s'approprie à partir de là le fond des choses en prétendant en connaître les intentions, reste « superficielle » faute de véritable profondeur[3] et de puissance pour affirmer le caractère abyssal du réel, comment supposer, à moins d'une contradiction stupéfiante, que Nietzsche voudrait renouer avec cette perversion sur un mode sécularisé ? Comment ne pas voir aussi que seule la perspective de ce combat contre le christianisme permet de comprendre l'angle à partir duquel Nietzsche parle et propose d'entrer en « métamorphose », et non pas l'angle d'une déconstruction de l'histoire de la métaphysique ?

Sans doute pour éviter ces contresens faut-il prendre au sérieux l'expérience fondamentale de Sils-Maria, présentée comme une véritable « révélation » *(Offenbarung)* qui, de l'aveu de Nietzsche, coupe rigoureusement le temps en deux (août 1881)[4]. Expérience dont *Ainsi parlait Zarathoustra* constitue la traduction poétique et hors de laquelle cette œuvre symphonique demeure largement indéchiffrable. Or cette « révéla-

1. Voir le fragment 351 du *Gai Savoir* intitulé : « A l'honneur des natures sacerdotales ». Texte emprunt de cet humour que le lecteur pressé est peu porté à trouver chez Nietzsche...
2. Selon la formule de *La Généalogie de la morale*, III, § 25.
3. *Par-delà bien et mal*, § 59.
4. Cette expérience est évoquée dans *Ecce Homo*. « Pourquoi j'écris de si bons livres ». « Ainsi parlait Zarathoustra », § 3.

tion » est celle de la splendeur, de la beauté sans mesure du monde, de la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal. Bouleversante découverte de l'innocence du monde, non en ce qu'il n'inclurait pas en lui-même une face ténébreuse, en ce qu'il ignorerait la violence, l'exploitation, la cruauté, la souffrance et la mort, mais en ce que, lorsqu'on parvient à entrevoir comme en un éclair la surabondance du réel[1], cette révélation guérie de toute recherche inquiète et peureuse d'un sens, d'un bon côté des choses qui justifierait et effacerait la face ténébreuse.

Celui qui, une fois, a fait cette expérience entre dans une « régénération de la raison »[2] parce qu'il ne cherche plus à capter le monde : il se veut créateur et affirmateur de la beauté de ce qui est. Il veut *évoquer* la splendeur du monde, plutôt qu'enserrer ce monde dans la toile d'araignée de ses concepts. « Quelle sorte de pensée doit être pour moi fondement, garantie et douceur pour tout le reste de ma vie ! Je veux toujours apprendre davantage à voir le nécessaire dans les choses comme le Beau – ainsi serai-je un de ceux qui rendent les choses belles. *Amor fati :* que ce soit désormais mon amour ! Je ne ferai pas la guerre contre la laideur... Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser mes accusateurs... Je ne veux à tout moment n'être rien d'autre qu'un homme qui dit oui. » [3] Nul stoïcisme ici, et la formule de l'*amor fati* ne doit pas tromper, car il s'agit de rendre les choses belles par l'acte même de l'affirmation, non de se rendre conforme à un ordre des choses préétabli et déjà donné. Il s'agit d'un acte éminemment personnel (venant d'une pensée nourrie et chérie par le cœur), qui transforme même la laideur en beauté, et s'identifie à un chant de la surabondance.

Vouloir le monde comme beauté intouchable est à l'antipode de la volonté de captation ou de domination. La volonté de puissance est justement cette aptitude à vouloir ce qui, en soi-même et dans le monde, est sans rapport aucun avec le familier : volonté qui suppose puissance, et non faiblesse de la volonté, puissance pour vouloir l'extrême antipode de l'homme, être prisonnier de l'instant et être de passage : la vivace éternité. Volonté poétique et transformatrice de ce qui est en beauté par le chant, nullement volonté technicienne d'arraisonnement du monde à soi (attitude d'esclave). Voilà pourquoi seule la volonté de puissance peut vouloir à nouveau que ce qui a eu lieu une fois se renouvelle non pas selon la répétition uniforme et obsédante de l'instant reproduit indéfiniment sur la ligne droite (version encore nihiliste de l'éternel retour dont témoigne « Le Convalescent » du *Zarathoustra*), mais selon le chant et la bénédiction de qui accueille l'exubérance de l'éternité vivace. Volonté pour qui il a suffi d'avoir entrevu une fois, et qui désormais peut chanter et bénir le monde, et désirer (sans pouvoir se le donner) que le « une fois » revienne une autre fois, si le cher hasard qui joue avec elle s'y prête...

L'interprétation ainsi proposée de la philosophie et de l'expérience nietzschéennes fait droit aux textes majeurs du *Zarathoustra*, et rend compte du ton même d'une œuvre qui veut engager le « moderne tard venu », frileux, emmitouflé dans son « petit bonheur » à « lâcher prise », à « larguer les amarres »[1]. Cette interprétation rend compte de l'opposition nietzschéenne au christianisme ; le but de Nietzsche n'est pas de substituer à Dieu un culte de l'homme ; il ne veut pas davantage aboutir à une complaisance dans le nihilisme passif, ou proposer la perspective d'une exploitation technicienne du monde ; il voit trop aussi à quel point le christianisme a transformé notre conception des choses pour revenir aux Grecs, ou à l'héraclitéisme[2]. Il cherche à créer les conditions d'une affirmation renouvelée du

1. *Le Gai Savoir*, § 339.
2. *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 2.
3. *Le Gai Savoir*, § 276. Texte écrit dans une profonde solitude un 1er janvier 1882 à Gênes, donc nullement dans une phase d'exaltation.

1. *Le Gai Savoir*, § 289.
2. Bien des aphorismes traitent de notre éloignement du monde grec, dû à l'influence du christianisme, éloignement qui entraîne une impossibilité à le comprendre : ainsi *Le Gai Savoir*, § 18, § 122 (le scepticisme rationaliste introduit par le christianisme en morale rend incompréhensible le sens grec de la vertu).

réel en son fond, sans fond raisonnable (donc divin), qui ne soit ni captatrice de ce fond en un dogme ou une morale ou en le ramenant à une quelconque finalité, ni consolatrice ou rédemptrice par rapport à l'errance humaine, ni justificatrice du mal ou du négatif du devenir.

Dès lors comment caractériser autrement l'expérience nietzschéenne que par le terme de « mystique » et comment ne pas voir que toute la démarche intellectuelle de son œuvre y porte ? Et cela dans sa phase critique la plus accentuée parce qu'il faut faire sauter à la dynamite[1] la carapace de la volonté de croyance, comme dans sa phase affirmative, suggérée avec pudeur et discrétion aux oreilles capables d'entendre : aux oreilles semblables à celles d'Ariane que le petit dieu tentateur Dionysos peut venir visiter[2]. Ainsi la philosophie nietzschéenne culmine-t-elle, par-delà le refus d'un sens unique conféré au monde, dans l'affirmation de l'abîme du monde, dans l'acceptation de la pluralité irréductible à l'une des forces qui le constituent, dans la volonté de revivre l'écartèlement dionysiaque du fini par rapport à l'exubérance de la vie.

On ne saurait mieux dire que l'excellent connaisseur de Nietzsche que fut Henri Birault : « La philosophie de Nietzsche n'est pas un nouveau dogmatisme, un platonisme à l'envers, une forme quelconque du réalisme métaphysique ou du positivisme scientifique. Nietzsche ne met pas un absolu à la place d'un autre, il détruit l'idée même de "place" ou de "lieu" pour lui substituer celle de "rang"... Nietzsche ne dit pas que l'homme doit être pour l'homme l'être suprême, il ne fait pas davantage descendre l'Absolu du Ciel sur la Terre, il ne cherche pas à intérioriser seulement le Dieu des Juifs et des Chrétiens... Nietzsche remplace la pensée monolithique de l'Absolu par la pensée pluraliste des valeurs et de leur hiérarchie... En ce sens l' "athéisme" de Nietzsche est tout autre chose que cet athéisme qui est le devenir du christianisme, et Dionysos est le nom qui caractérise

1. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1.
2. *Par-delà le bien et le mal*, § 295.

la quête d'un Dieu non vengeur et d'une divinité aux pieds légers. »[1] La cascade des négations qui structure ce texte n'évoque-t-elle le cheminement d'une pensée de type mystique qui ne livre son secret que sur les voies de la nuit et pour celui qui s'engage autrement qu'en curieux ou qu'en « ouvrier scientifique de la philosophie » ?

Nietzsche répugne à avoir des disciples, et ne veut nullement faire école. Mais l'originalité de sa démarche est telle dans une modernité pour laquelle le monde religieux constitue une extravagance, que Nietzsche adopte le masque de l'extravagance (Dionysos, Ariane, le polythéisme, etc.) pour évoquer l'essentiel. Rien d'étonnant que, sur cet essentiel, il ne soit pas entendu. Mais écrivait-il pour l'être ? Comme on le sait, ce ne sont pas les incroyants de la place publique qui sont les plus aptes à entendre le message. En revanche, prendre au sérieux son attaque du christianisme, qui fut pour lui un combat de toute une vie, met dans la position adéquate pour avoir chance d'entendre de quoi il s'agit – la plus grande distance étant condition pour la proximité la plus intime, sans confusion ni captation.

Si Nietzsche a donc le mérite de frapper fort pour éveiller à l'écoute d'un murmure, sa position n'est pas sans soulever bien des problèmes. Puisque nous avons abordé ici sa pensée dans son rapport au christianisme, on ne soulèvera qu'un seul point, à vrai dire central. Nietzsche reproche au christianisme à la fois sa présomption (l'homme mis au centre, surtout par rapport à un Dieu qui le sauve) et son ascéticisme (exaltation de la soumission et de la mort). Ascéticisme lui-même présomptueux, puisque le symbole du Crucifié signifie que finalement il suffit de mourir une fois pour entrer dans la vie. A quoi Nietzsche oppose le symbole de Dionysos, non pas comme un symbole d'exaltation d'une vie qui serait exclusive de toute souffrance, mais comme symbole de l'écartèlement renouvelé, comme jeu indéfiniment repris de la mort cruelle et de la vie. A la fixation chrétienne de la vie

1. Henri Birault, « En quoi nous aussi sommes encore pieux », dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 66, 1962, p. 61 et s.

sur la mort, s'oppose la danse dionysiaque, entrelacement énamouré de vie et de mort.

Mais qui, en l'espèce, manifeste le plus de présomption ? N'est-ce pas au total celui qui, dans la volonté de briser toute fixation pour ouvrir à la bénédiction, à l'Amen, fait fi de la finitude de l'individu et semble disposer de la vie hors des conditions dans lesquelles l'homme l'affirme et est tenu de l'affirmer ? Admettons même qu'il soit du divin dionysiaque de renaître sans cesse de ses cendres, cette renaissance à travers « mille morts amères » et sanglantes peut-elle être envisagée par l'homme sans qu'il ne s'y brise ? N'est-il pas présomptueux de proposer à l'individu humain d'entrer lui-même dans un mouvement propre au divin : vivre mille vies dans mille nuits ? N'est-ce pas attendre de la volonté humaine ce qu'elle ne peut acquiescer sans voler en éclats, et proprement sombrer dans la folie ? Le christianisme n'est-il pas plus respectueux de la distance en ne proposant à l'homme qu'une mort, non pas selon un jeu trop esthétique pour ne pas dégénérer en bacchanale sanglante, mais selon le tragique vrai d'une condition humaine finie[1] ?

1. Ce chapitre a été remanié à partir de l'article « Nietzsche » paru dans le *Dictionnaire de spiritualité*.

L'éternel retour

L'entrée dans l'intelligence de la doctrine *(Lehre)* de l'éternel retour du même suppose qu'on respecte la continuité et la sérialité des textes où cette doctrine apparaît. Elle implique qu'on remarque d'abord à quel point cette doctrine ne se livre pas aisément, d'autant moins qu'elle n'apparaît pas tout au long de l'œuvre de Nietzsche. Contemporaine de *Ainsi parlait Zarathoustra*, elle fait explicitement référence à l'expérience bouleversante et tellement décisive de la « révélation » de Sils-Maria du mois d'août 1881. Et même si bien des références la préparent secrètement ou allusivement, il n'en reste pas moins qu'elle habite surtout ce chant poético-philosophique en toute priorité. Doctrine rare et sélective qui ne s'étale pas et ne se donne pas comme une clé ouvrant le secret du monde. C'est cela qu'il faut repérer pour ne pas la « vulgariser » et donc la banaliser, ne serait-ce qu'en la comparant à autre chose qu'elle-même, comme sont tentés de le faire les « ouvriers scientifiques de la philosophie », dont parle le fragment 211 de *Par-delà bien et mal*, ou ces « médiateurs » qui se croient utiles et indispensables en faisant des ponts entre philosophies diverses, donc en les relativisant toutes (selon l'aphorisme 228 du *Gai Savoir*).

Or la doctrine de l'éternel retour revient selon plusieurs versions, qui disent apparemment la même chose, et qui toutefois ne sont point identiques l'une à l'autre. Tout se passe comme si

la structuration répétitive des textes introduisait d'elle-même le lecteur dans le contenu, puisque par là il éprouve en quelque sorte que le même revient, mais toujours autre. Dès lors qu'on respecte cette continuité discontinue on s'aperçoit que l'entrée dans la doctrine implique une sorte de parcours initiatique, qu'elle n'est pas accessible d'un seul coup, qu'elle appelle une démarche et suppose une métamorphose *(Verwandlung)* de celui qui l'entend. Celui qui voudrait ainsi « saisir » la doctrine ou se l'assimiler trop rapidement casserait le mouvement de transformation à travers lequel elle prend sens ; encore faut-il donc que le lecteur accepte cette discipline de l'esprit, donc entre quelque peu dans un mouvement bouleversant et taraudant ses premières évidences. Déjà à ce titre on entrevoit qu'une telle doctrine ne prononce pas d'abord sur un ordre de chose cosmique ou temporel, mais sur le rapport qu'entretient l'auditeur avec quoi que ce soit. Aussi bien sommes-nous également mis en garde : toute tentative de ramener cette expérience à une formule, à une thèse, à un énoncé risque bien de passer à côté de l'essentiel, qui échappe sans doute à toute formulation spéculative prétendant l'enfermer dans les rets du langage.

On ne peut d'ailleurs pas oublier que cette doctrine provient d'une révélation *(Offenbarung)* explicitement désignée comme telle par le visionnaire de Sils-Maria, révélation qui dût cheminer en lui, déplacer des préjugés et des peurs, et peu à peu inscrire sa trajectoire propre en lui au prix de laborieuses métamorphoses, d'ailleurs inachevées en celui-là même qui entreprit le « voyage ». Il est d'ailleurs clairement dit aussi que cette doctrine est une « pensée », la plus abyssale de celles qu'ait eues Zarathoustra, ou la plus profonde. Une pensée donc, mais au sens d'une hypothèse légère, d'une suggestion qui déplace toutes choses, mais qui doit d'abord être accueillie comme telle. Du coup, le terme même de « doctrine » se trouve brouillée, car le contresens serait total si l'on en concluait que comme toute doctrine il s'agit avant tout d'un ensemble d'idées ou de conceptions à comprendre intellectuellement. Il s'agit d'une expérience vive, et d'abord chez celui en qui elle « tomba » littéralement et qui le

submergea. Comment le lecteur qui n'accepterait pas pour lui-même de revivre une expérience analogue accéderait-il au sens de la doctrine ?

Or cette idée apparaît explicitement pour la première fois dans *Le Gai Savoir* au § 341 à la fin de la quatrième partie de ce livre qui devait normalement s'achever sur ces aphorismes. Dans ce passage, la doctrine est présentée sous un double aspect : en tant qu'elle est d'abord une idée démoniaque, et même une sorte de tentation, elle prend la forme d'un cauchemar écrasant puisqu'elle suggère que tout reviendra dans le même ordre implacable, même le plus banal et le plus horrible, cette araignée-ci, animal qui dans le bestiaire nietzschéen est connoté négativement, ou cette lune, astre froid et réactif par excellence. La première version s'identifie donc avec un message proprement insupportable et tellement accablant que celui qui l'entend ne peut que le rejeter. A moins que... Car en tant qu'il est une pensée qui descend en soi, le message peut livrer une tout autre face, et se révéler proprement message divin. Ce qu'indique la seconde partie de l'aphorisme. Le message devient alors une ressource qui donne un poids de gravité en un sens positif au moindre geste et à la moindre décision en posant cette question : serais-tu prêt à vouloir une nouvelle fois ce que tu veux maintenant ? (sur quoi insiste Deleuze au point de réduire la doctrine à cet aspect et d'y voir une formulation nietzschéenne d'un nouvel impératif moral catégorique). Question qui ne peut avoir de sens que sur la base d'un amour profond de soi-même et de la vie. Amour si décisif que de lui dépendent l'écoute et l'interprétation : idée diabolique si l'on vit dans la peur de la vie, idée divine si l'on vit dans l'amour de la vie.

Si cet aphorisme livre les deux faces sans doute inséparables de la doctrine, sans qu'on puisse les séparer, ni l'identifier à l'une d'entre elles, une série de chants dans *Ainsi parlait Zarathoustra* va lever l'ambiguïté. Dans « La vision et l'énigme » (III), Zarathoustra qui a quitté les îles bienheureuses pour la haute mer et abandonné ses disciples (solitude et séparation) est assailli par un nain-démon, donc à nouveau par une pensée écrasante qui

l'assaille du dehors (esprit de pesanteur) : la doctrine énoncée par Zarathoustra va littéralement lui retomber dessus et l'écraser, déclare le nain, mais Zarathoustra évoque son courage pour s'émanciper de ce poids accablant, courage à « voir les abîmes », courage meurtrier qui peut donc détruire ce qui le détruit. Au § 2, le nain développe la comparaison des deux routes autour du portique, lesquelles se poursuivent indéfiniment comme une sorte d'indéfinité tellement monotone que cette droite prend la figure accablante d'une courbe, car chaque instant serait retour au même, et donc la ligne continue équivaudrait à une courbe où tout se rejoint. Zarathoustra reprend alors à son compte la doctrine sous la forme du § 341 du *Gai Savoir* avec les tonalités froides et les symboles glacés qui indiquent qu'on a affaire à une version négative, réactive, maladive de la doctrine. Elle s'apparente aux discours du « prophète de la grande lassitude » (Schopenhauer) pour lequel la vie n'est qu'un long accablement répétitif. Mais c'est alors qu'on aperçoit que tout ceci n'était qu'un cauchemar, donc une irréalité, un mauvais rêve qu'il faut savoir chasser ; à vrai dire, Zarathoustra ne sort du cauchemar que pour découvrir un tableau horrible, celui du pâtre dont le gosier est dévoré par un serpent noir, l'un des animaux de Zarathoustra, symbole du mauvais cercle et de la mort. En réalité, la clé et la délivrance se trouvent dans le geste du berger : il ne peut pas être délivré de son obsession par un geste extérieur, mais seulement si lui-même tranche la tête du monstre, et se délivre avec courage, pour pouvoir rire parce que désormais son désir est à nouveau ouvert (fin du chant). On doit donc admettre qu'on a encore affaire ici à une version négative, pessimiste, écrasante de la doctrine, mais l'issue pour échapper à cet envoûtement maléfique est trouvée dans l'acte courageux de se délivrer soi-même de cette obsession et dans le désir de rire et de chanter la vie.

Avec le chant « Le convalescent » (III : *Der Genesende :* le revenant chez soi, le convalescent), on va passer du côté de la version positive, affirmative, salvifique de la doctrine. C'est Zarathoustra qui convoque sa pensée profonde, et non elle qui le

submerge ; il l'appelle comme venant de l'abîme (évoqué dans « La vision et l'énigme »), mais d'un abîme capable de proférer une parole (fin du § 1), donc non point un abîme impersonnel et effrayant. Cependant on passe en quelque sorte d'un extrême vertigineux et écrasant à un extrême de légèreté et d'inconsistance, car les animaux vont se mettre à « bavarder » de manière creuse, transformant la doctrine en une inoffensive « ritournelle » (le monde est un jardin, il s'offre à toi, Zarathoustra, tout n'est que senteurs et offrandes...). Version formellement adéquate en sa matérialité, mais qu'un abîme sépare de l'expression juste, car, répond Zarathoustra, « le plus petit fossé est le plus difficile à franchir ». Un fossé quasiment infranchissable sépare donc la version des animaux de la version dans laquelle a commencé à entrer Zarathoustra. Car les animaux interprètent encore la doctrine comme une sorte de danse où tout aimablement revient, puis repart, dans un univers qui a perdu toute densité et toute gravité. C'est pourquoi Zarathoustra va leur rappeler, non sans brutalité, le cauchemar du monstre attaché au gosier du pâtre, et reformuler la doctrine dans les termes les plus crus : il ne faut pas seulement vouloir la beauté du monde, mais accepter l'homme, qui est « pour lui-même le plus cruel des animaux ». Selon un message constant de Nietzsche, le pire dans le monde n'est ni le mal ni la mort, mais l'homme malade de vengeance et de cruauté, c'est lui donc qu'il faut être capable de supporter comme revenant éternellement... Comment dès lors surmonter « le grand dégoût » qui renvoie le chant des animaux à la banalité d'une ritournelle insipide ? Telle est la question. Il en faut plus toutefois pour désarçonner ces « moulins à paroles » que sont les animaux, donc pour surmonter cette version superficielle de la doctrine. Faisant de Zarathoustra le « prophète de l'éternel retour », ils reviennent à l'idée du grand sablier où tout revient, ou à celle d' « une grande année du devenir ». Mais il y a progrès, car nous-mêmes revenons aussi, et pas seulement le devenir, concèdent-ils. Ils commencent donc à passer d'une doctrine cosmique ou ontologique, celle de la grande année du devenir ainsi récusée, à une doctrine

où celui qui la professe est impliqué au premier chef. C'est d'ailleurs ce qui conduit Zarathoustra à l'affirmation essentielle : « Moi-même je fais partie des causes de l'éternel retour. » Il faut que Zarathoustra se bénisse assez lui-même et la vie pour pouvoir dire oui à nouveau à tout ce qu'il fut. Rien ne se fait ou ne se fera, rien ne reviendra sans ce « grand désir » qui donne son titre au chant suivant. Il faut prendre au sérieux toute la trame, puisque l'accent est entièrement mis ici sur l'aptitude de l' « âme » à chanter ou à entrer dans « l'autre air de danse » (chant suivant où la vie est contemplée et aimée en sa profondeur) (§ 2). Du coup, nous comprenons que la doctrine prononce moins sur une réalité cosmologique qu'elle ne naît d'un désir humain, hors duquel elle perd son centre de gravité, ou s'affaisse en une ritournelle gentillette.

Par le § 3, ce dernier chant fait entrer dans l'ultime chant de cette troisième partie (qui devait conclure tout le livre), celui des « Sept sceaux, ou : le chant du Oui et de l'Amen ». Une fois éliminée la tentation de penser l'éternel retour comme une monotone répétition de chaque chose à l'identique, ou celle de la considérer comme une éternisation du temps ou une morne répétition de l'instant, bref une fois éliminée la tentation d'y voir une doctrine sur l'ordre du monde, ou une cyclicité bouclant sur soi, ou une philosophie du temps, il devient possible de « dévoiler » le secret, de laisser entrevoir que la pensée abyssale concernait une relation amoureuse à l'éternité elle-même. Cette relation est féconde aussi puisque l'engendrement de l'enfant est évoqué de manière insistante, seul amour réel et possible en réalité, qui suppose bien un anneau nuptial, mais un anneau où le même chant devra sans cesse revenir, car jamais celui qui chante ne pourra proférer un chant qui soit à hauteur de son désir amoureux et qui puisse « atteindre » cette éternité-femme.

Il faut compléter ce parcours avec un chant de la quatrième partie (faute de pouvoir tout citer). *« Das trunkne Lied »* (traduit tantôt par « Chant de l'ivresse », tantôt par « Le chant de minuit », en réalité « Le chant ivre ») donne une double clé. Au § 1, on voit bien que ce dont il s'agit n'est pas un prononcé sur le

cosmos ou sur les lois de l'univers, mais un désir que la vie vécue, parce que comblante, soit désirée à nouveau, y compris dans la mort et au moment de la mort : « A cause de cette journée – je suis heureux pour la première fois d'avoir vécu toute la vie (*das Leben* pouvant même être traduit : par *cette* vie). Il vaut la peine de vivre sur terre : *un* jour, *une* fête avec Zarathoustra m'ont appris à aimer la terre. "Était-ce *cela* – la vie ?", dirai-je à la mort. "Soit ! Une fois encore *(Noch Einmal)* !" » Le Oui porte donc sur le désir de vivre. Mais il ne s'agit nullement d'un oui à la vie en général, mais d'un oui à son exister propre, et ce dire-oui implique l'acceptation et la volonté de la mort, interne à la vie, perspective étrangère à la légèreté insouciante des animaux. On souhaite ou désire que la vie recommence, non pas à partir d'un bilan globalement positif, mais à partir d'un seul jour ou d'une seule fête, d'un seul instant de beauté ou de surabondance. Instant suffisant à justifier tout le reste, y compris la mort et le plus redoutable dans la vie. Et le § 10 rappelle si besoin était que le dire-oui n'est pas exclusif de la douleur, de la peine, car « toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, prises dans les liens de l'amour, – si jamais vous avez voulu deux fois au lieu d'une, si jamais vous avez dit : "Tu me plais, bonheur ! instant ! Clin d'œil", c'est que vous vouliez que *tout* revienne ! ».

Cette mise en série des textes devrait *éviter les contresens habituels*. La plupart des erreurs proviennent, soit d'une infidélité à cette série par sous-estimation de la pluralité des versions et de leur continuité dans la différence, soit d'un arrêt sur l'une ou l'autre version considérée alors comme définitive. On comprend que la doctrine n'est pas un enseignement héraclitéen sur le devenir, ni une reprise du stoïcisme, il faut même dire qu'il y a une erreur grave à chercher des antécédents à cette doctrine chez les Grecs (à la façon de Karl Löwith), car Nietzsche sait trop bien tout ce qui nous sépare désormais de la Grèce ancienne, au point que tout retour soit impossible sous quelque forme que ce soit. On peut admirer bien des aspects de la Grèce, comme Nietzsche le fit, sans pour autant avoir la nostalgie de ce

moment exceptionnel de l'humanité. Il revient à Zarathoustra de vouloir, comme « cause de l'éternel retour », que la vie, sa vie, revienne, mais cela n'a rien à voir avec le cosmos ou les lois de la nature. D'elles-mêmes les choses ne reviennent pas au même, ou alors on en reste à la vision diabolique et écrasante. En tant que la cause est du côté de Zarathoustra, l'éternel retour dépend du vouloir ou du désir humain ; il ne s'agit donc nullement d'un mouvement cosmique qui se produirait selon un automatisme ou un mécanisme naturels. Il faut vouloir entrer dans une certaine expérience des choses pour que la doctrine prenne sens ; hors de là, on ne saisit qu'un enseignement ésotérique ou fantastique.

Or s'il s'agit d'un désir, il n'y a évidemment aucune assurance ni automaticité dans l'expérience et dans la « révélation » dont elle est porteuse. On peut en effet rester à la surface et tenir par exemple qu'en effet tout recommencera, avec la double conclusion possible, soit celle d'un accablement (version négative), soit celle de la ritournelle creuse (ritournelle des animaux). Le dire-oui présuppose l'expérience de la surabondance de la vie, perçue dans l'événement, dans l'instant, dans le hasard, hors de toute finalité inscrite dans un ordre des choses ou dans un devenir providentiel de l'histoire. L'acte de dire-oui à cette figure de l'éternité n'arrache pas à la finitude et à l'instant ; bien au contraire, le désir d'éternité et le chant avivent la finitude ; il faut donc être capable de dire oui à nouveau dans l'instant ou à l'heureux hasard qui surgit (ce qui suppose une grande force : d'où la volonté de puissance) ; en cela ne se produit aucune éternisation ni promesse d'éternisation de l'individu, à la différence des religions de salut, puisque cette éternité ne promet rien, ne garantit rien, ne comble en rien celui qui la désire ; elle avive en lui le sentiment de sa distance et de sa précarité, car cette éternité, comme la vie, est femme. Il faut toujours la désirer à nouveau, sans qu'on soit jamais assuré de sa réponse : et que serait la distance maintenue, si la réponse était assurément garantie ? L'éternité est objet de désir amoureux, mais comme toute femme elle se tient à distance bien plus qu'elle ne se donne.

En ce sens encore l'éternité n'est pas ici un signifiant vide, un mot qui pourrait être remplacé par un autre, selon l'interprétation de Deleuze ou de Klossowski qui, l'une et l'autre, témoignent à quel point ils sont restés extérieurs à la doctrine, par leurs seules préoccupations pour l'empirisme, dans un cas, ou le jeu des forces, dans l'autre. Comment rendre compte s'il en était ainsi, de la ferveur imprégnant les textes, de la sourde passion amoureuse qui anime ces pages, du chant en un mot qui célèbre l'éternité comme un surcroît qui à la fois enthousiasme et creuse encore le désir (de dire oui à nouveau) ? Comment expliquer aussi que la doctrine ne trouve justement son expression achevée que dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est-à-dire dans un texte éminemment poétique, comme si seuls le chant et la bénédiction se trouvaient adéquats à ce qu'il s'agit de suggérer aux oreilles capables d'entendre ?

On pourrait alors faire le lien (non explicitement fait par Nietzsche) entre éternité et Dionysos : c'est bien à Dionysos qu'il s'agit d'acquiescer à travers le dire-oui à l'instant, et, ce faisant, d'acquiescer à ces mille morts ou à cet écartèlement dont, comme dieu, il est le symbole. Le rapprochement n'est pas arbitraire s'il permet de mettre en rapport deux aspects de la philosophie nietzschéenne de la vie. La seule insistance sur Dionysos conduit à une interprétation tragique, écartelée, à la limite insupportable de l'existence, avec l'idée d'un recommencement perpétuel de l'écartement. La seule insistance sur l'éternité peut conduire, soit à la ritournelle des animaux, soit à la version réactive (Deleuze) d'un jeu de répétition vide à la façon d'un coup de dés indéfiniment rejoué. La mise en rapport de l'écartèlement et de la bénédiction fait entrevoir que le dire-oui nietzschéen est fondamentalement un chant de bénédiction à la surabondance de la vie, mais que ce dire-oui est aussi affirmation et volonté de ce qui dans la vie est souffrance et mort. La saisie de cette conjonction pourrait éviter bien des propos délirants sur le vitalisme nietzschéen.

Table des matières

Introduction v
Maladie du sens et gai savoir 1
La science, nouvelle religion 15
Raison décadente et raison restaurée 33
Nietzsche et la noblesse du droit 51
Nietzsche et le christianisme 67
L'éternel retour 85

DU MÊME AUTEUR

Nietzsche et la critique du christianisme, Éditions du Cerf, 1974.
Essais sur la modernité : Nietzsche et Marx, Éditions du Cerf et Desclée, 1974.
Un christianisme au présent, Éditions du Cerf et Desclée, 1977.
Nietzsche : l'athée de rigueur, DDB, 1975.
Des repères pour agir, DDB-Bellarmin, 1977.
Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche, Desclée, 1979.
Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique, Éditions du Cerf, 1980.
L'Église en procès : catholicisme et société moderne, Calmann-Lévy, 1987, et Flammarion, coll. « Champs », 1988.
Inévitable morale, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1990.
Lettres à un chrétien impatient, La Découverte, 1991.
Éloge de la conscience, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1994.
Machiavel et la fragilité du politique, Éditions du Seuil, coll. « Essais 333 », 1996.
Nietzsche. Noblesse et cruauté du droit, Éditions Michalon, 1998.
Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi, Éditions du Seuil, 1999.